Fuera de serie

Para una crítica del neoliberalismo

Foucault y Nacimiento de la biopolítica

Rodrigo Castro y Emmanuel Chamorro (eds.)

Lengua de Trapo

Fuera de serie

Para una crítica del neoliberalismo

Foucault y Nacimiento de la biopolítica

Rodrigo Castro y Emmanuel Chamorro (eds.)

Lengua de Trapo

Para una crítica del neoliberalismo

Foucault y Nacimiento de la biopolítica

Rodrigo Castro y Emmanuel Chamorro (eds.)

Primera edición, marzo de 2021

© de cada texto, sus respectivos autores

© de sus respectivas traducciones: Anxo Garrido, Juan Horacio de Freitas de Sousa, Cristina Catalina Gallego y Silvia Levy Lazcano.

© Editorial Lengua de Trapo

Calle Corredera Baja de San Pablo, 39

28004, Madrid

Colección Fuera de serie

Diseño de colección: Alejandro Cerezo

Directores de colección: Jorge Lago y Manuel Guedán

Diseño de cubierta y maquetación: Alicia Gómez (malisia.net)

www.lenguadetrapo.com

ldt@lenguadetrapo.com

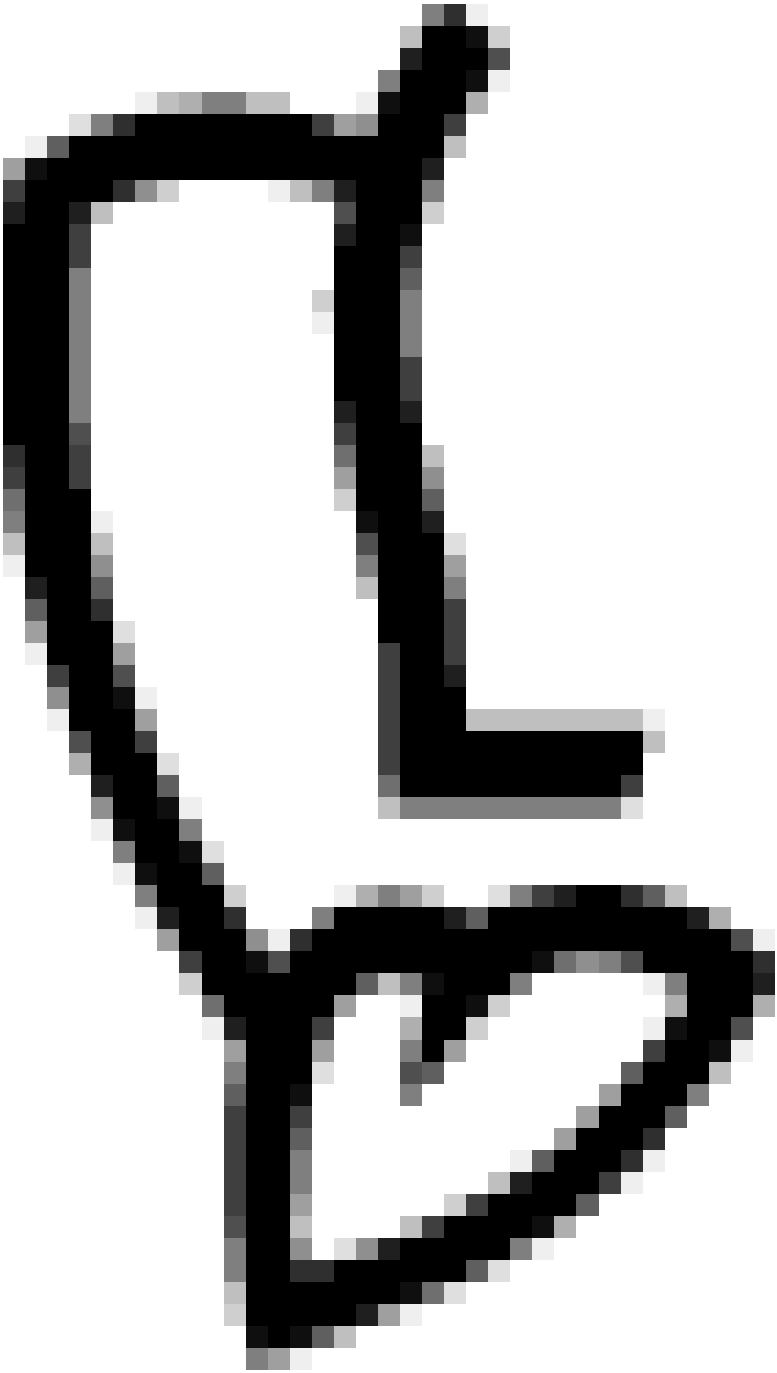
ISBN: 978-84-8381-271-6

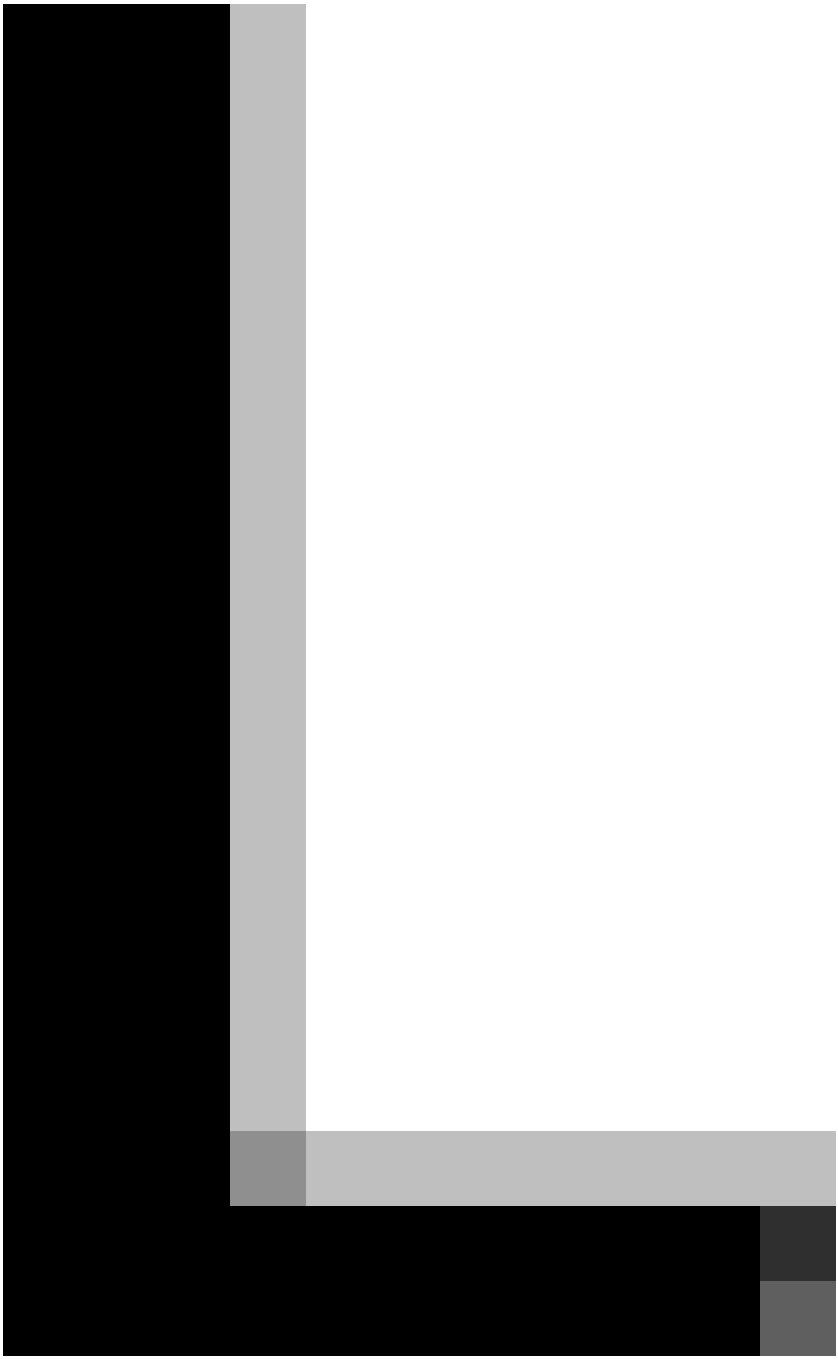
Texto publicado bajo licencia Creative Commons. Reconocimiento —no comercial—. Sin obra derivada 2.5. Se permite copiar, distribuir y comunicar públicamente por cualquier medio, siempre que sea de forma literal, citando autoría y fuente y sin fines comerciales.

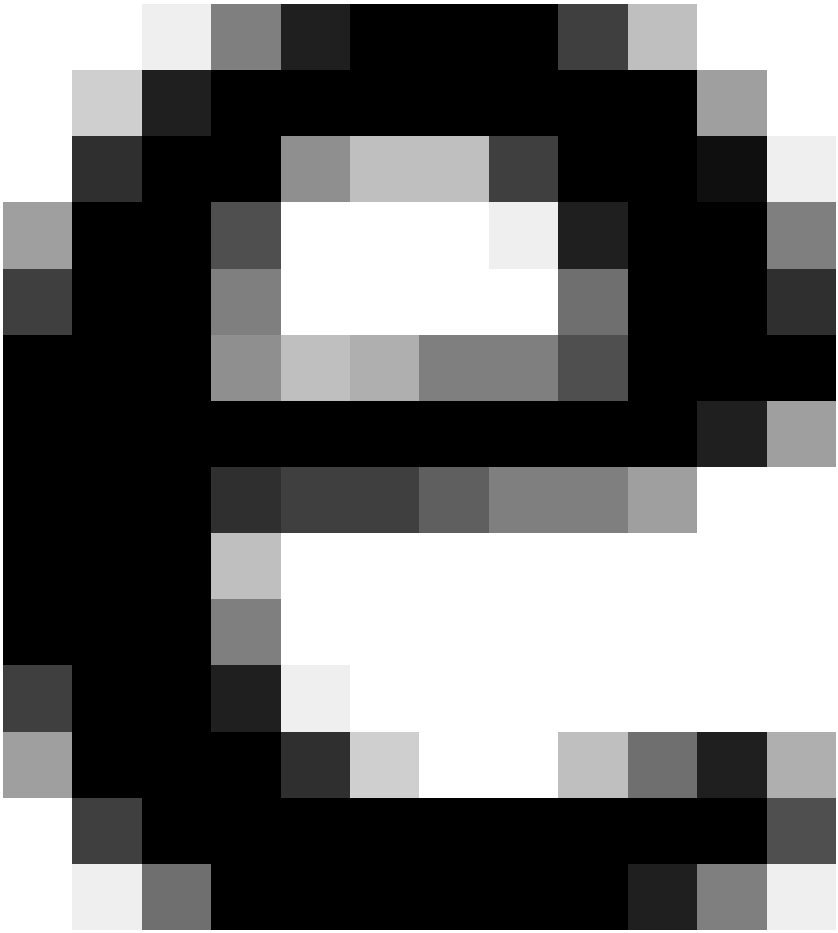
Para una crítica del neoliberalismo

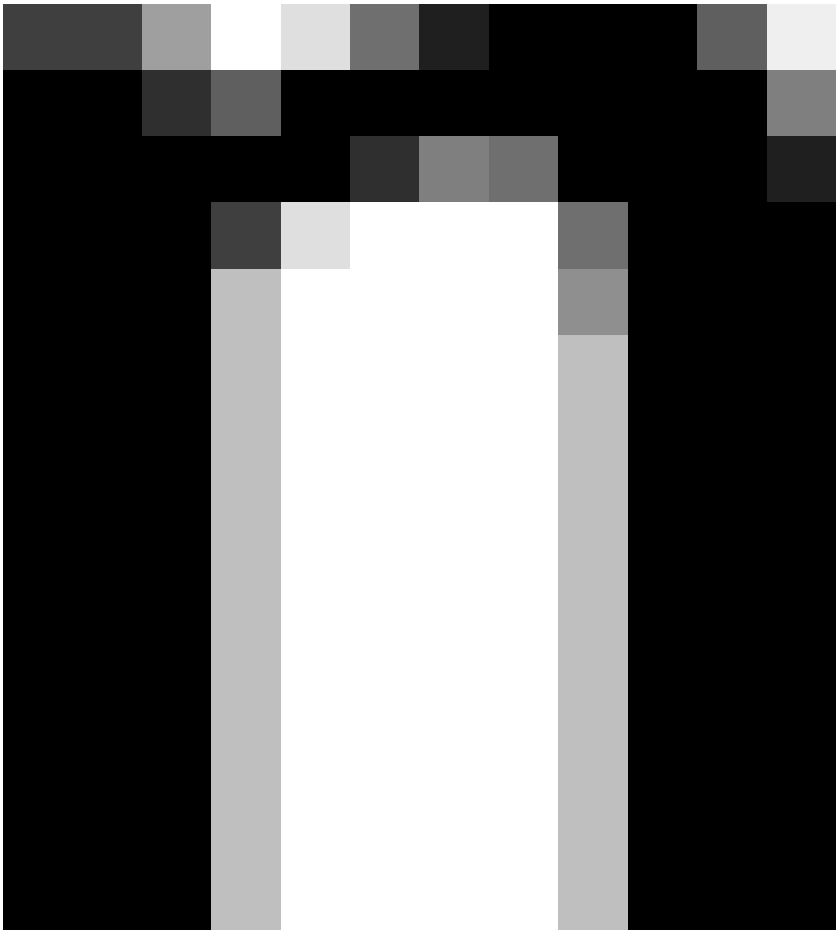
Foucault y Nacimiento de la biopolítica

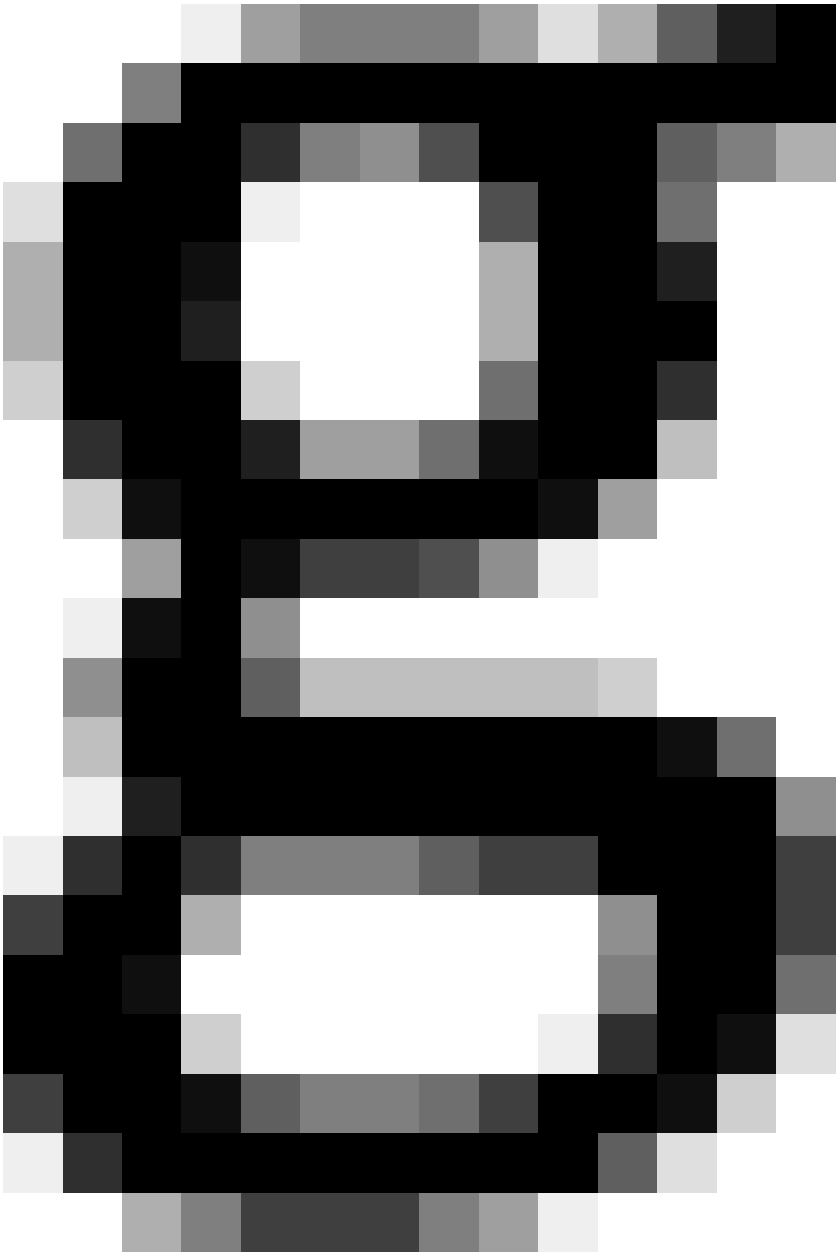
Rodrigo Castro y Emmanuel Chamorro (eds.)

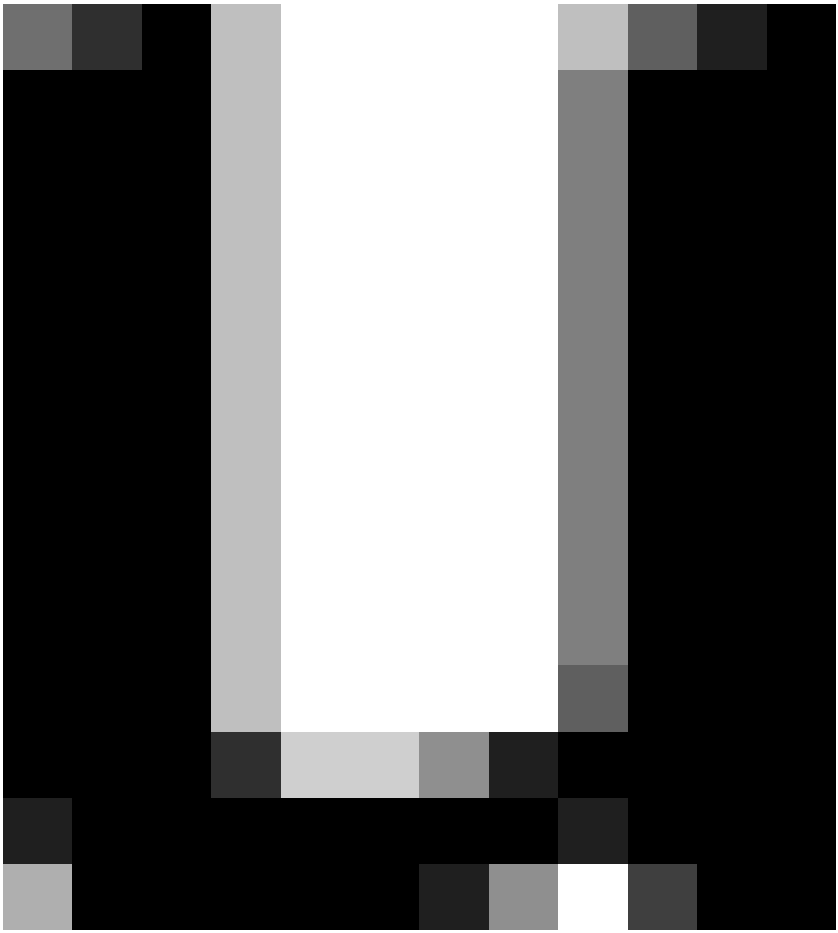


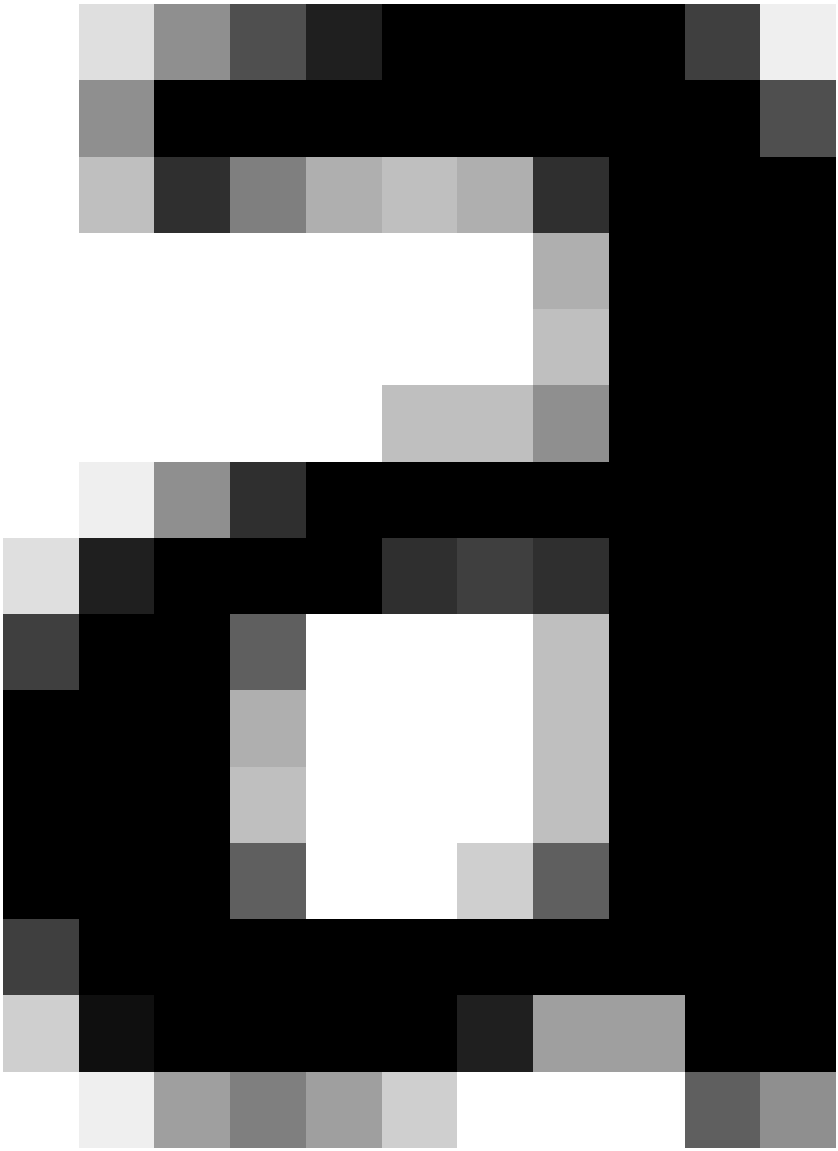


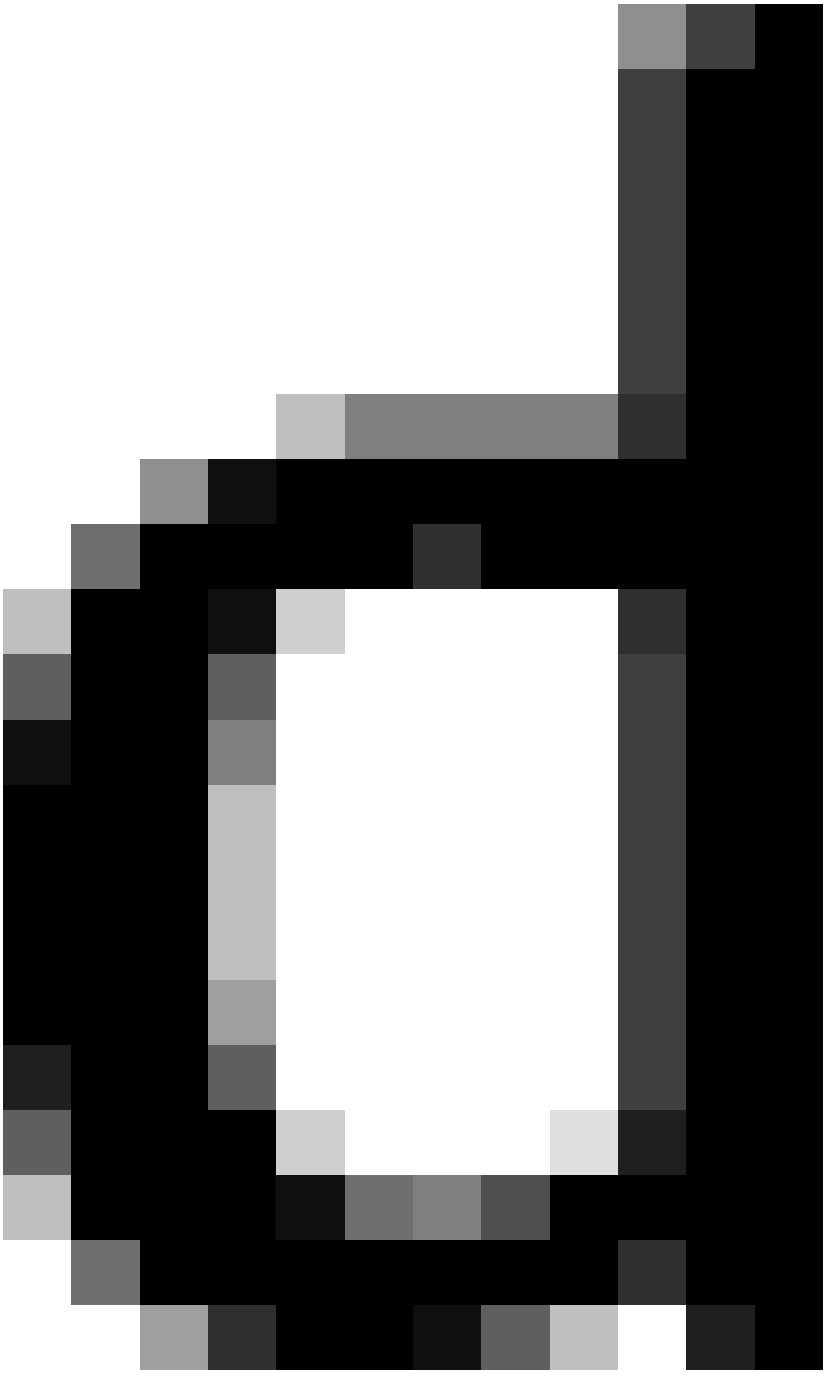


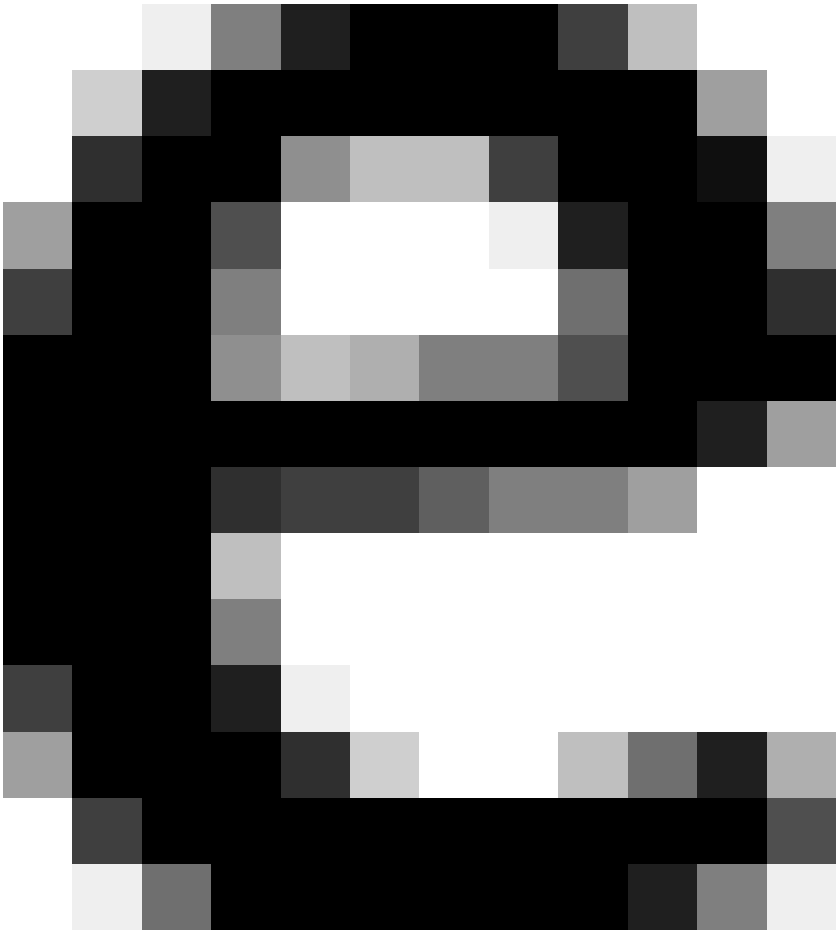


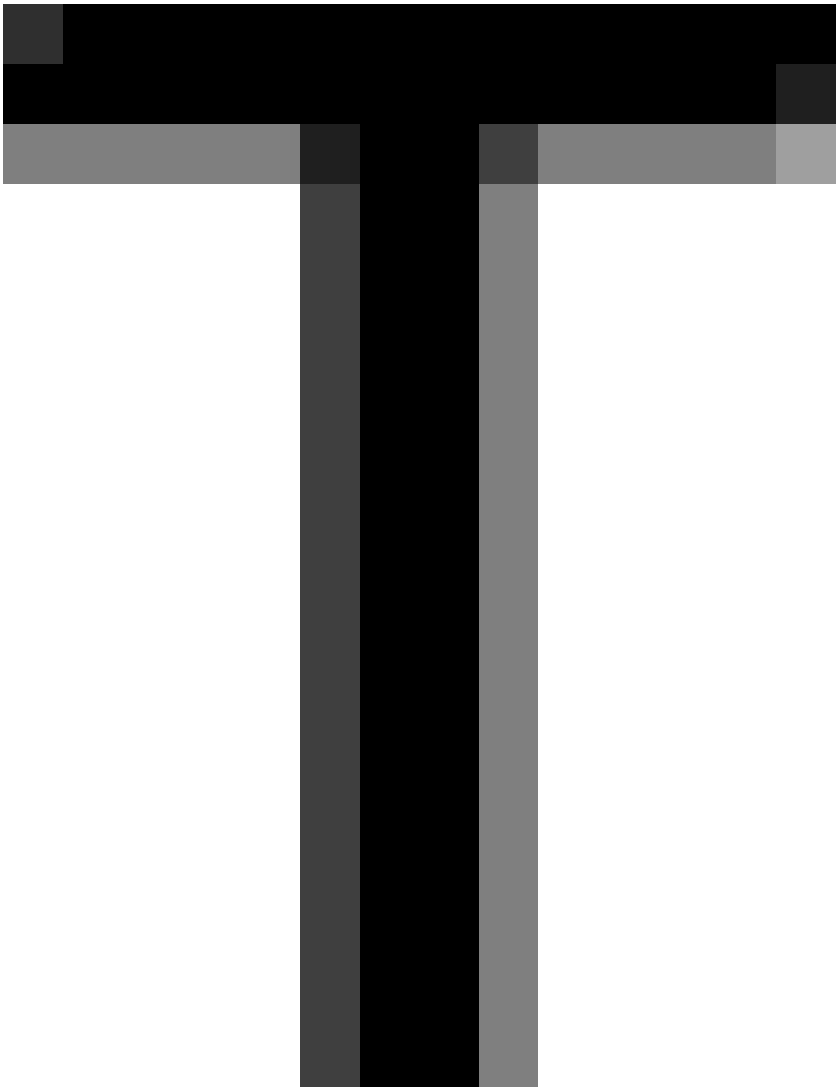


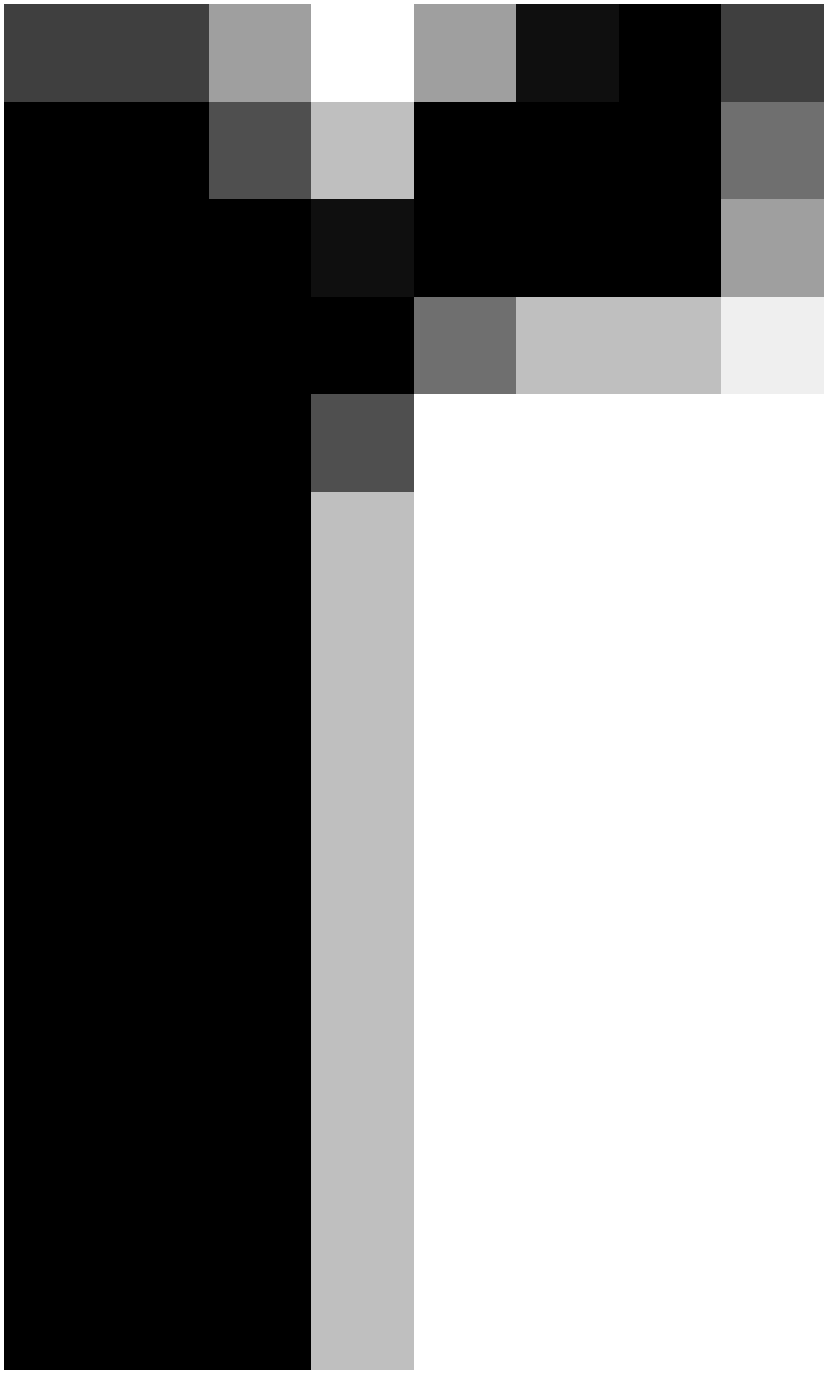


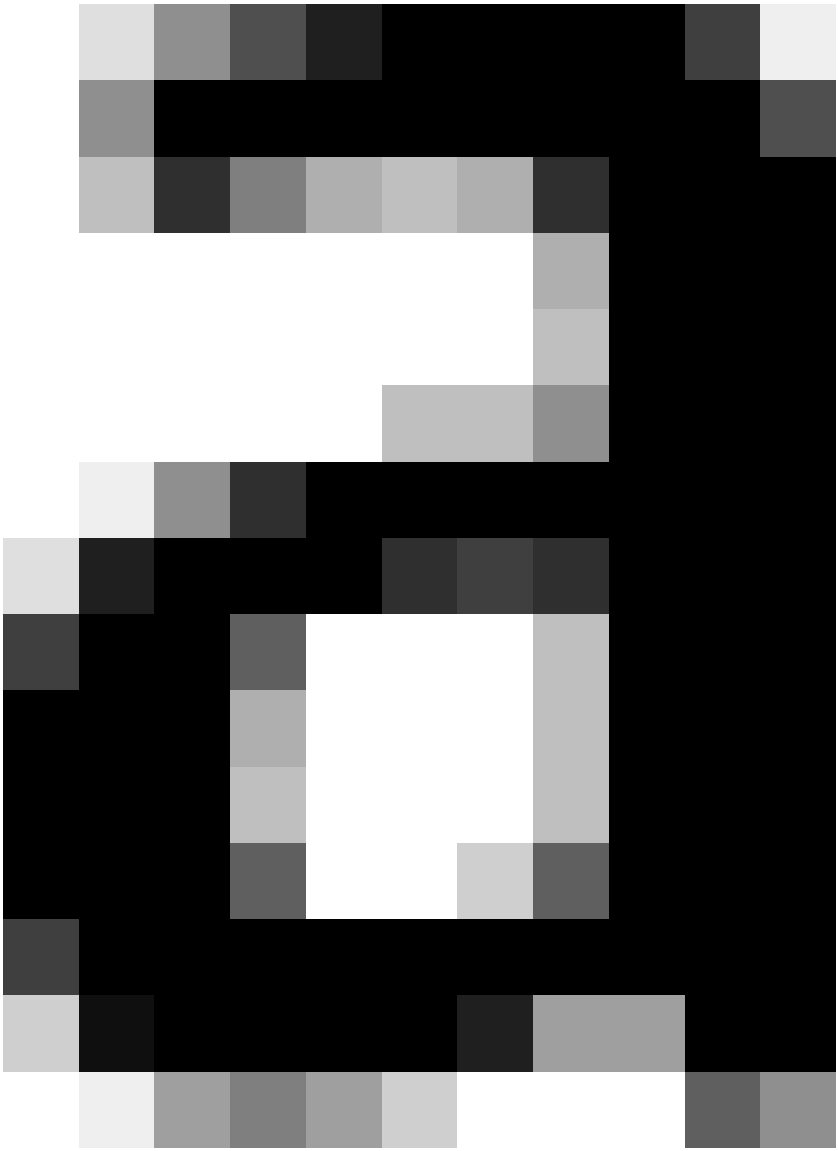


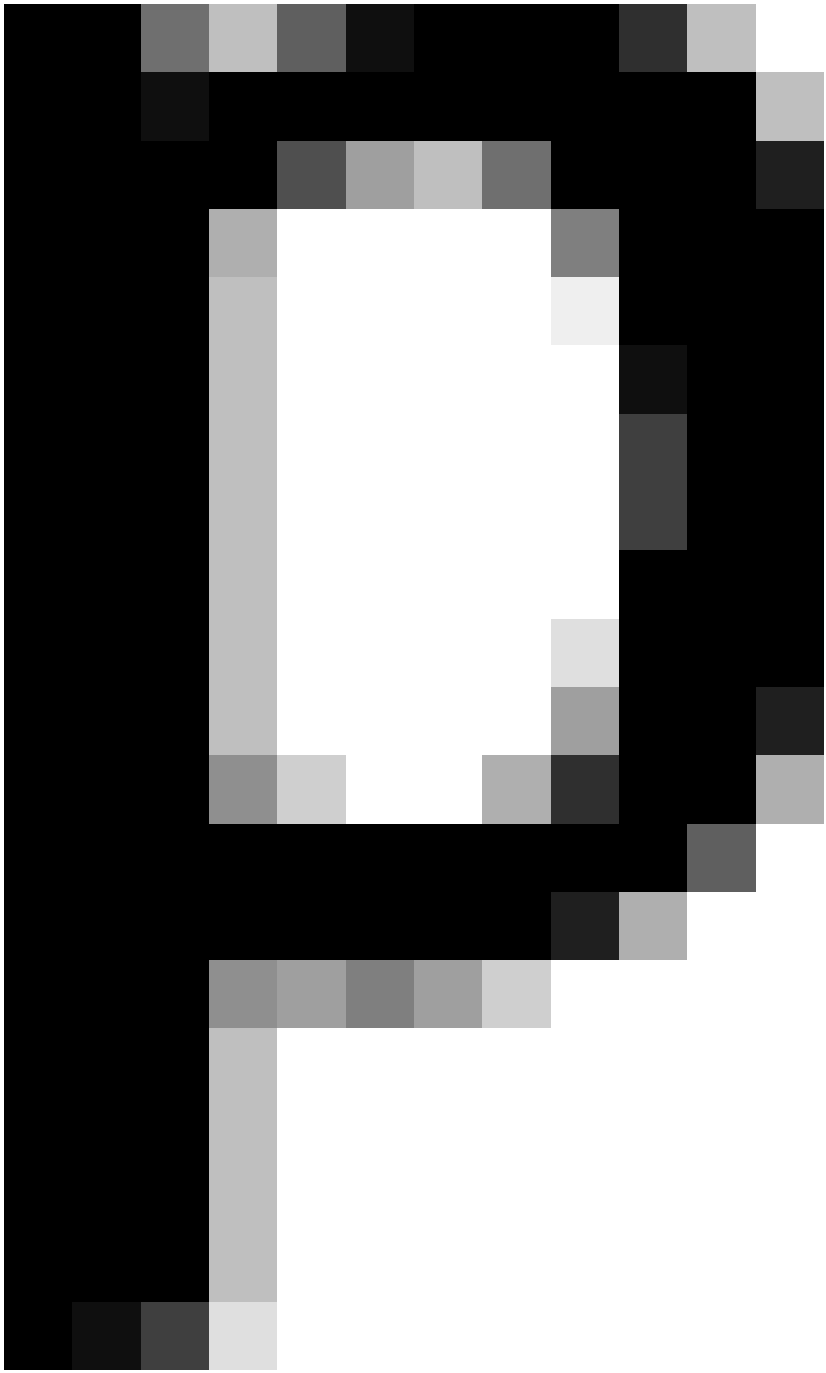


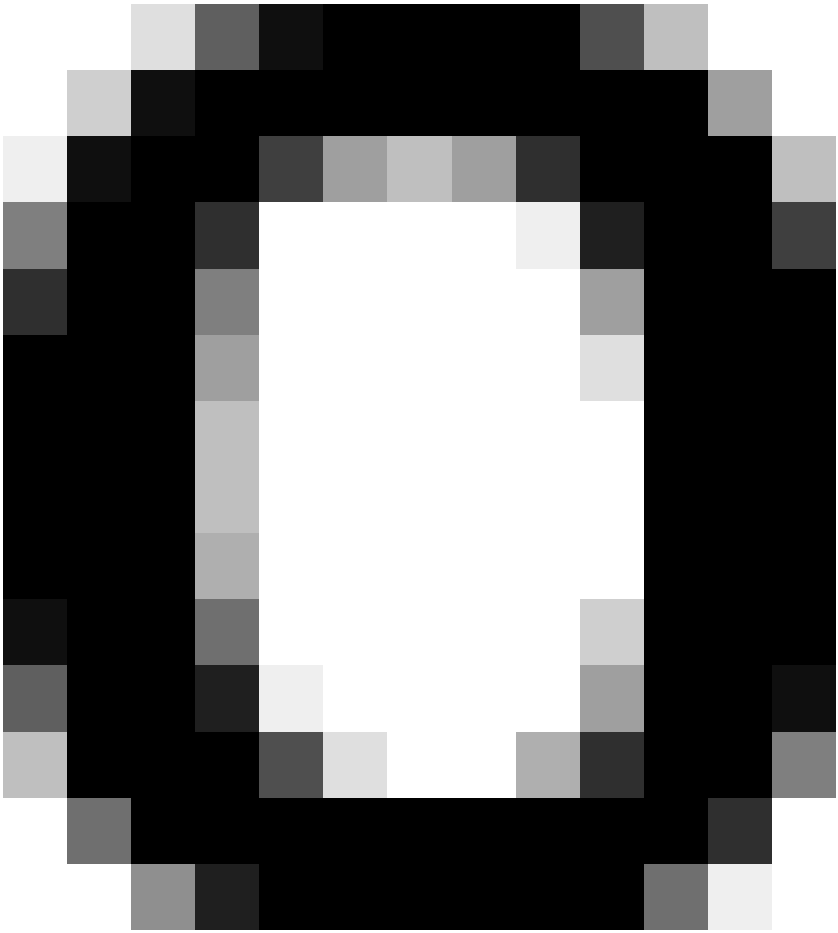












Prólogo. Nacimiento de la biopolítica: Una historia de lo que somos

Rodrigo Castro Orellana y Emmanuel Chamorro

1.

Entre los años 1997 y 2015 se publica en Seuil/Gallimard el ciclo completo de los trece cursos impartidos por Michel Foucault en el Collège de France. Este hito editorial constituye, además, un acontecimiento intelectual de primera magnitud porque determina una nueva época en la historia de la recepción del pensamiento del filósofo de Poitiers. Si la obra conocida de Foucault antes de 1997 fue calificada de fragmentaria, y reducida a los problemas del poder, el saber y la subjetividad; después de la publicación de los cursos hay una evidente ampliación y complejización de estas investigaciones. Irrumpen una serie de conceptos respecto a los cuales todavía existe un enorme territorio que explorar como, por ejemplo, las nociones de gubernamentalidad, aleturgia o parrhesia. Pero también otros términos pierden su centralidad o la polémica dimensión paradigmática que se pretendió otorgarles. Este último es el caso de la cuestión disciplinaria y de la categoría de biopolítica. Sin embargo, el aspecto más decisivo de los cursos es que muestran con mucha claridad una secuencia de investigación que arranca en 1970 y que transita por diversas zonas de problematización, abriendo múltiples vías de exploración y abandonando otras, siguiendo siempre una necesidad interna que es la del devenir de un pensamiento que asume el ensayo como «el cuerpo vivo de la filosofía» (Foucault, 2002: 12).

En este contexto general deben situarse las doce clases que Foucault dicta entre el 10 de enero y el 4 de abril de 1979, reunidas bajo el título Nacimiento de la biopolítica y publicadas en 2004. Tales clases se inscriben dentro de un régimen de enseñanza singular, característico de las cátedras del Collège, cuyo objetivo es ofrecer públicamente los estados de avance y resultados provisionales de una indagación en curso. Desde este punto de vista, podría

afirmarse que Nacimiento de la biopolítica, al igual que todos los cursos, posee una cierta precariedad que obedece a los desplazamientos que implica una investigación en acto. De ahí que exista un desajuste entre los títulos de los cursos —que Foucault debía informar antes del inicio de los mismos— y su efectivo desarrollo temático. Algunas veces él mismo subraya esta discordancia como, por ejemplo, en Seguridad, territorio, población cuando afirma que el curso debería haberse titulado: «Historia de la gubernamentalidad» (Foucault, 2008: 115). En otras oportunidades, como ocurre con Nacimiento de la biopolítica, esta discrepancia resulta particularmente evidente. De hecho, en el resumen del curso del año 1979 —que se publica cuando este ya ha concluido—, el autor francés señala: «El curso de este año se dedicó finalmente, en su totalidad, a lo que solo debía ser su introducción» (Foucault, 2012: 311). Una lectura no atenta podría suponer, entonces, que el curso se despliega como una extensa introducción a lo que anuncia su propio título: el nacimiento de la biopolítica. Pero en realidad no es así porque el análisis del problema biopolítico desaparece en los cursos de los años siguientes. Las lecciones de 1980, publicadas con el título Del gobierno de los vivos, por ejemplo, se orientan más bien al problema del gobierno pastoral de las almas a través del examen de conciencia y la confesión. De tal modo que podemos preguntarnos de qué es introducción el curso Nacimiento de la biopolítica, teniendo presente que la categoría de biopolítica pierde consistencia a lo largo de su camino y que en último término el problema principal parece ser el de la gubernamentalidad.

Si atendemos al recorrido iniciado por Foucault en Seguridad, territorio, población advertimos que Nacimiento de la biopolítica desarrolla un nuevo episodio de esa historia de la gubernamentalidad que se había esbozado en el curso de 1978, y lo hace introduciendo el estudio del liberalismo. Dicho análisis muestra de inmediato su singularidad, ya que este no es entendido como una teoría, una ideología o una forma de «representación de la sociedad». Por el contrario, el liberalismo será estudiado en el curso de 1979 como una práctica, una forma de actuar, un método de racionalización del ejercicio del gobierno que implica una reflexión crítica interna y externa al régimen gubernamental estatal. Esto quiere decir que no estamos ante una ensoñación crítica que huye de cualquier instancia de conducción de los seres humanos,

sino frente a una sofisticada modalidad de gobierno que ha sufrido diversos desplazamientos y configuraciones desde el s.

xviii

hasta el presente. Foucault recorre dicha historia en Nacimiento de la biopolítica, llegando a interesarse en el desarrollo de una gubernamentalidad neoliberal en los contextos alemán, francés y norteamericano. Así, de un modo sorprendente, abandona la habitual periodización de sus investigaciones (renacimiento, época clásica, modernidad) para abordar directamente un fenómeno que comenzaba a emerger en la década del setenta del siglo

xx

.

Sin lugar a dudas, esta aproximación a la gubernamentalidad neoliberal explica que Nacimiento de la biopolítica sea hasta la fecha el curso de Foucault que más impacto ha tenido en el debate intelectual contemporáneo. El singular destino de que su publicación se produzca a principios de este siglo, ha permitido que el primer gran acercamiento crítico al neoliberalismo coincida, por un lado con la época en que el mismo ha desplegado por completo su hegemonía a nivel mundial y, por otro, con el momento en que se ha enfrentado a su mayor crisis. En tal sentido, Nacimiento de la biopolítica es la obra de Foucault más actual y con mayor potencia para interpelar nuestro presente. Así lo acreditan, además, los numerosos trabajos que, partiendo de perspectivas diferentes, han desarrollado en los últimos años autores como Wendy Brown, Pierre Dardot, Christian Laval, Nikolas Rose, Jamie Peck o Maurizio Lazzarato.

Además, la originalidad del acercamiento foucaultiano —que, como se hace explícito en el curso, pretende huir de los lugares comunes de la crítica— permite su articulación en el presente con toda una serie de enfoques que han tratado de dar cuenta del despliegue del neoliberalismo desde otras coordenadas. En este sentido, ha resultado especialmente fructífero, a pesar de determinadas incomprensiones, el encuentro entre el análisis marxista del neoliberalismo como un instrumento de restauración del poder de

clase que encontramos, por ejemplo, en la obra de David Harvey (2005: 38) y la aproximación foucaultiana que atiende no tanto a la dimensión económica sino subjetiva, es decir, al modo en que se desarrollan ciertos mecanismos que hacen posible la aceptación y extensión de un modo de vida que se ha mostrado a todas luces insostenible. Las diversas crisis que atraviesan el presente, como la misma pandemia del Covid-19, que parece anticipar los efectos de un colapso climático y social aparentemente inminente, son una constatación radical de esta situación límite que enfrenta nuestra civilización.

2.

Este libro pretende ofrecer diferentes acercamientos al curso Nacimiento de la biopolítica transcurridos dieciséis años de su publicación original y trece desde su traducción al español. Lo hace a través de más de una decena de estudios realizados por especialistas de reconocido prestigio que inciden en diferentes aspectos de las lecciones de 1979, estableciendo sus conexiones con la obra foucaultiana y evaluando algunas de las principales recepciones o lecturas que se han hecho de Nacimiento de la biopolítica dentro del pensamiento contemporáneo. Entre todos estos análisis destaca como una preocupación transversal la pregunta por el neoliberalismo. Quizás la interrogante más decisiva de nuestro tiempo, cuando advertimos de un modo cotidiano y descarnado los efectos catastróficos de esta forma de gubernamentalidad.

Desde una metodología transdisciplinaria, que incorpora los aportes de la filosofía política, la sociología y la historia, el libro tiene por objetivo dar cabida a posicionamientos diferentes, sin intentar consolidar una única línea de interpretación del curso de 1979. Por esta razón, el lector de Para una crítica del neoliberalismo encontrará en este texto un amplio abanico de perspectivas que abordan distintas problematizaciones, usos, actualizaciones, límites y posibilidades contenidas en Nacimiento de la biopolítica. No se persigue desplegar un panegírico foucaultiano, pero tampoco se

apuesta por una condena altisonante. Se trata, por el contrario, de volver más de cuarenta años después sobre el curso para continuar el trabajo desarrollado en sus doce lecciones cuestionándolo, buscando sus puntos de inestabilidad y sus potencias, afinando sus herramientas en atención a todo aquello que hoy somos. Nuestro libro quiere, por tanto, funcionar como un artefacto que trascienda el interés exclusivo por el pensamiento de Michel Foucault, para convertirse en un instrumento de intervención sobre el presente.

Queremos expresar nuestro agradecimiento a las personas que han hecho posible esta obra. Especialmente a José Luis Villacañas y al grupo de investigación Historia y Ontología del Presente de la Universidad Complutense de Madrid. Este libro ha contado con el respaldo del Proyecto de Investigación Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico (V): Populismo versus Republicanismo. El reto político de la segunda globalización (Referencia FFI2016-75978-R).

Bibliografía

F

oucault

, Michel (2002): Historia de la sexualidad. Vol. 2. El uso de los placeres. Madrid: Siglo XXI.

— (2008): Seguridad, territorio, población: Curso del Collège de France (1977-1978). Madrid: Akal.

— (2012): Nacimiento de la biopolítica: Curso del Collège de France (1978-1979). Madrid: Akal.

H

arvey

, David (2007): Breve historia del neoliberalismo. Madrid: Akal.

El final de la política: la influencia de Foucault y Duchamp en los escritos de Lazzarato contra el neoliberalismo

Antonio Rivera

1. El ocaso del homo politicus y el triunfo del homo economicus neoliberal: observaciones preliminares a partir de Wendy Brown

El curso impartido en el Collège de France entre enero y abril de 1979, el Nacimiento de la biopolítica, ha tenido una gran influencia en algunos de los más relevantes críticos actuales del neoliberalismo. Autores como Wendy Brown, Christian Laval y Pierre Dardot (2013) o Maurizio Lazzarato coinciden en que, para Foucault, el neoliberalismo es una racionalidad que, al extender el modelo económico del mercado sobre todas las esferas, produce una nueva subjetividad. Pensar el neoliberalismo desde Foucault significa entonces pensar la producción de la subjetividad neoliberal. Ello nos permite descubrir que el neoliberalismo aspira a que el ser humano se convierta en su integridad en homo economicus. Wendy Brown (2016: 39), con la claridad que caracteriza a sus escritos, escribe a este respecto que el neoliberalismo es una especie de totalitarismo económico que mina los principios políticos y que acaba imponiendo un nuevo homo economicus, muy distinto del que pensaron Smith o Bentham porque ya no es ni un comerciante ni un empresario convencional. Este triunfo supone asimismo el ocaso del homo politicus, del ciudadano, tal como ha sido concebido por la política más genuina, la republicana. Por tanto, el triunfo del neoliberalismo es al mismo tiempo el final de la política.

En su seminal curso del 78-79, Foucault describe a ese homo economicus producido por el neoliberalismo como un empresario de sí mismo y un capital humano. Hoy podríamos decir que es el capital financiero el modelo para pensar esta nueva subjetividad. El sujeto neoliberal invierte en sí mismo para atraerse inversiones y

aumentar su valor dentro de ese mercado universal en el que se han convertido todas las esferas humanas. Esto da lugar a que la esfera de la política, pero también la familiar, la educativa, la laboral, la judicial, la religiosa, la artística, etc., se expresen en términos económicos. Podríamos decir que el Estado se privatiza porque se pone al servicio de la economía, sancionando las desigualdades inherentes al mercado basado en la competitividad (Brown, 2016: 50-51). Con tales presupuestos resulta imposible una educación humanista que no esté mercantilizada o sometida a valores cuantificables, monetarios. En el fondo todo ello desemboca en una crisis de lo público y, desde luego, del Estado del bienestar. A partir de ahora el sujeto neoliberal ha de procurarse de modo individual lo que antes se obtenía a través de la comunidad política en la forma de gastos sociales (Brown, 2016: 52).

El neoliberalismo eleva la competencia a valor supremo del mercado. Esto significa que, al establecerse dentro del mercado una relación de competencia entre los múltiples capitales humanos, se impone un modelo de relaciones humanas basado en la desigualdad. La competencia nos lleva a pensar en un modelo agonístico, dentro del cual unos vencen y otros pierden (Brown, 2016: 47). No tiene sentido en este contexto pensar el mercado como lo hicieron los liberales clásicos, esto es, a partir del concepto de intercambio, el cual implica relaciones de igualdad entre las partes que interactúan en el ámbito económico.

Wendy Brown subraya la deuda contraída con Foucault por los análisis centrados en la formación de la subjetividad neoliberal. El filósofo francés ha explicado muy bien cómo se reprograma el nuevo liberalismo tras romper con el liberalismo clásico del laissez-faire. No obstante, Brown (2016: 90-92) también ha prestado importancia a los cambios que ha sufrido el neoliberalismo desde aquel curso sobre el Nacimiento de la biopolítica, que se iniciaba cuando todavía no habían accedido al poder ni Thatcher (1979-1990) ni Reagan (1981-1989). Entre estos cambios, cabe citar la importancia creciente del capital financiero y de las deudas soberana y privada, la defensa de políticas económicas de mayor austeridad y la exigencia de mayores sacrificios al ciudadano, la relevancia adquirida por la financiación del Estado, el triunfo del modelo de la gobernanza en la administración, la extensión del

principio de responsabilidad individual a todos los niveles, la importancia creciente de la seguridad en el contexto de la sociedad de control, o la centralidad de las instituciones transnacionales y globales.

Wendy Brown (2016: 95-100) tampoco olvida reseñar algunas de las deficiencias del enfoque foucaultiano. En primer lugar, opina que Foucault, por su antimarxismo, muestra cierta indiferencia hacia los análisis del capital. En segundo lugar, sostiene que el filósofo ignora el papel central del homo politicus en la modernidad, y por ello su pensamiento no permite repensar la democracia. En su análisis de la ciudadanía moderna, Foucault solo incluye al sujeto jurídico y al sujeto económico, olvidándose del político, esto es, del verdadero actor de las revoluciones modernas y de la lucha por la democracia. Por último, piensa que Foucault se equivoca cuando dice que la economía no puede ser la ciencia del gobierno. La gobernanza demuestra que sí es posible.

El pueblo sin atributos de Wendy Brown nos parece una de las mejores aproximaciones al neoliberalismo desde una perspectiva foucaultiana. Además, la autora explica con gran convicción que allí donde triunfa el neoliberalismo ya no es posible la política. No obstante, este capítulo no está dedicado al pensamiento de la profesora de Berkeley. En las páginas siguientes nos centraremos en los escritos de Lazzarato sobre el neoliberalismo. Aun partiendo de cursos y conceptos foucaultianos, sobre todo del concepto de gubernamentalidad, Lazzarato los va, en algunos casos, a criticar y, en otros muchos, a completar con la ayuda de la filosofía de Deleuze y Guattari. Como los demás autores citados al principio de este capítulo, el autor de La fábrica del hombre endeudado es consciente de que el éxito del neoliberalismo supone el final de la verdadera acción política. Quizá lo más novedoso y radical del pensamiento de Lazzarato no se encuentre en los análisis que surgen a partir de la lectura del Nacimiento de la política, sino en la búsqueda de una salida a la gubernamentalidad neoliberal con la ayuda del arte y del pensamiento estético. Por eso, en este capítulo Duchamp adquiere tanta importancia como Foucault para explicar el ejercicio crítico de Lazzarato contra el neoliberalismo.

2. La crítica de Lazzarato a Foucault: los límites del

ordoliberalismo para pensar el neoliberalismo

Lazzarato parte de las principales investigaciones que Foucault ha realizado sobre la gubernamentalidad liberal, esto es, sobre el control y gobierno de las poblaciones y los individuos. Estas investigaciones las encontramos sobre todo en los cursos Seguridad, territorio, población y Nacimiento de la biopolítica. Sin embargo, en lugar de poner todo el centro de la crítica de la subjetividad neoliberal en el empresario de sí mismo, lo ha hecho en el hombre endeudado. Para Lazzarato, el problema del curso sobre el Nacimiento de la biopolítica radica en dos cuestiones: «omite tomar en consideración las funciones de las finanzas, la deuda y la moneda» (2013: 104); y piensa erróneamente que existió «un liberalismo y técnicas liberales de gobierno en oposición o como alternativa a la estrategia del Estado» (2015a: 93).

Sí acierta Foucault, a juicio del autor de La fábrica del hombre endeudado, cuando describe las técnicas neoliberales para transformar al trabajador en capital humano, lo cual exige que este hombre se ocupe de su propia formación, acumulación y valorización como capital. Ahora bien, Foucault olvida añadir —y este sería el núcleo de la primera crítica— que todo ello tiene lugar dentro del marco de la economía de la deuda, como, sin embargo, sí dice claramente Deleuze (1990) en su «Post-scriptum sobre las sociedades de control»: el hombre ya no está encerrado, como en las sociedades disciplinarias, sino endeudado. No obstante, vuelvo a insistir que Lazzarato (2013: 123) asume la pertinencia del concepto foucaultiano de gubernamentalidad, pues considera que es más operativo que el gramsciano de hegemonía para explicar la economía de la deuda. A diferencia del concepto gramsciano, la gubernamentalidad sí permite comprender que las distintas relaciones de poder que imperan en el neoliberalismo, en el seno de empresas, partidos, administración de servicios, medios de comunicación, universidades, etc., son heterogéneas y responden a lógicas diferentes. Pero, según Lazzarato (2013: 123-125), ello no debe impedir apreciar la complementariedad de estas relaciones que responden al mismo enemigo y suponen una nueva expresión de la lucha de clases.

Para este autor, los déficits del análisis focaultiano del neoliberalismo son debidos en parte a que se contenta con el punto de vista de la economía social de mercado que proponen los ordoliberales; es decir, a que el filósofo francés se limita a tomar como referencia la versión industrial del neoliberalismo de posguerra. Sin embargo —anota Lazzarato (2013: 106)— a partir de los setenta ya se impone la lógica de la empresa financiarizada. El tránsito del ordoliberalismo al neoliberalismo implica ante todo el paso de la hegemonía del capital industrial a la del capital financiero (2015a: 109).

Los ordoliberales, que se encuentran vinculados al origen del Estado del bienestar, pretendían, comenta Lazzarato (2013: 107), desproletarizar la población mediante la concesión de ayudas para acceder a la propiedad y al accionariado de las empresas. Se trataba entonces de transformar al proletario en asalariado capitalista. La consigna era «todos propietarios, todos empresarios». Sin embargo, el neoliberalismo evoluciona en un sentido contrario, pues termina imponiendo una economía basada en la deuda y produciendo un sujeto que padece más que nunca la precariedad económica y existencial. Asistimos así al nacimiento de un nuevo y paradójico proletario, dado que se presenta como su propio patrón, que debe hacerse cargo de los riesgos que ni las empresas ni el Estado quieren asumir (2013: 108).

Foucault sí vio bien, añade Lazzarato (2013: 145), que el capitalismo neoliberal precisaba salvar la heterogeneidad que existía entre el homo juridicus y el homo economicus, entre el sujeto de los derechos y el de los intereses. Mientras el primero se integraba, como dicen las clásicas teorías contractuales, en la comunidad política a través de la renuncia de sus derechos naturales en favor del representante político, el segundo se integraba en un mercado donde cada individuo debía hacer valer sus intereses egoístas. Foucault sostenía que la heterogeneidad de estos dos procesos, el jurídico y el económico, pudo ser eliminada con la invención de lo social, esto es, con la introducción de los derechos sociales. Fue precisamente el Estado del bienestar quien se encargó de llevar a su máximo desarrollo estos derechos que son propios de la sociedad civil.

La deuda contraída por dicho Estado benefactor tras universalizar los derechos sociales es, según el Foucault analizado por Lazzarato, una técnica de control pastoral. Se trata de una técnica adecuada para conducir a los hombres colectiva e individualmente a lo largo de toda su vida y en cada momento de su existencia. Las políticas reformistas de redistribución de los ingresos y de acceso a los servicios y derechos sociales sirven de este modo para controlar la vida de los sujetos. Sin embargo, Lazzarato (2013: 147) sostiene que, desde la década de los noventa, ha quedado obsoleto este análisis del Nacimiento de la biopolítica, ya que hoy no es lo social lo que permite superar la heterogeneidad de aquellos dos procesos. En la actualidad triunfan políticas neoliberales de austeridad que restringen todos los derechos sociales y reducen al mínimo los servicios públicos administrados por el Welfare State. Lo social ha entrado en crisis como consecuencia de la producción del homo debitor.

En relación con su segunda crítica a Foucault, Lazzarato sigue a Deleuze y Guattari cuando afirma que el capitalismo jamás ha sido estrictamente liberal, que siempre ha sido capitalismo de Estado, pues la producción y el mercado necesitan en todo momento de la soberanía. Está claro que, si esto es así, si el Estado es «la otra e indispensable cara de la economía», ya no resulta posible afirmar la autonomía del Estado y de lo político (2015a: 135). En realidad, los liberales, en lugar de «representar la libertad de la sociedad y del mercado contra el Estado», lo que hicieron fue construir el Estado soberano que más convenía al capital (2015a: 95). Hoy, el neoliberalismo no hace más que culminar este proceso al perfeccionar la imbricación de soberanía y gubernamentalidad.

Lazzarato (2015a: 95) agrega que la crisis iniciada en 2007 invalida la tesis principal de los dos cursos citados de Foucault: la de que el liberalismo critica «la irracionalidad propia del exceso de gobierno» y aspira a «gobernar lo menos posible». Para Lazzarato (2013: 125), el análisis foucaultiano incurre en cierta ingenuidad cuando convierte la libertad de la propiedad privada y de los propietarios en condición del liberalismo y del gobierno mínimo[1]. El liberalismo de nuestros días muestra que, en lugar de limitar la soberanía estatal, prefiere multiplicar y centralizar las técnicas autoritarias de gobierno, rivalizando en ello con las políticas de los Estados

totalitarios o planificadores (2015a: 96). Pero todo esto no es una novedad. Siempre ha sucedido así desde el nacimiento del liberalismo: «crisis, restricción de la democracia y las libertades liberales e instalación de regímenes más o menos autoritarios, según la intensidad de la lucha de clases que haya que librar para mantener los privilegios de la propiedad privada». Lazzarato (2013: 125) sostiene a este respecto que, cuando «la libertad de la propiedad privada y de los propietarios» está amenazada por una crisis, una revolución o por cualquier otra causa, resulta inevitable que se suprima o deje de ser efectivo el régimen parlamentario liberal y que se acuda a fórmulas mucho más autoritarias.

Este pensador también rechaza la tesis de que existen dos modelos radicalmente distintos de liberalismo. A su juicio, no es cierto que el liberalismo del pasado defendiera un Estado mínimo, mientras que solo el actual se atreve a imponer un Estado máximo. Lazzarato (2015a: 97-98) afirma que, desde su gestación, el Estado capitalista se ha puesto al servicio de la potencia económica. Reconoce, no obstante, la heterogeneidad entre Estado y capital. Pues el primero, el Estado, necesita de un territorio limitado por fronteras y se funda en los derechos de la ciudadanía y en el ejercicio de la soberanía; mientras que el segundo, el capital, genera un proceso permanente de desterritorialización que ha de llevar a un mercado mundial incompatible con una genuina comunidad o nación, y se funda en los intereses de los empresarios que explotan a los asalariados. Desde el enfoque deleuziano de Lazzarato (2015a: 98), la gubernamentalidad consistió primero en conciliar estas heterogeneidades, y después en subordinar los principios estatales a los económicos.

En su crítica al neoliberalismo, Lazzarato (2015a: 99) acude incluso a los análisis de Carl Schmitt. El jurista alemán es uno de los primeros en darse cuenta de que el Estado social suponía el fin del Estado soberano surgido después de la Paz de Westfalia. Dicho Estado social carecía de autonomía política porque estaba dirigido por las fuerzas sociales y económicas del capitalismo, y, por tanto, en lugar de representar el político interés general, estaba atravesado por los intereses económicos y sociales inherentes a la lucha de clases. Los neoliberales no rompen radicalmente con este significado del Welfare State, pues, en vez de oponerse al Estado

para defender la libertad de la sociedad, intentan transformarlo para ponerlo al servicio del nuevo capitalismo financiero. Según Lazzarato (2015a: 128), el objetivo del neoliberalismo no es así el deseado por Hayek, «la desaparición de la moneda soberana para sustituirla por una multiplicidad competitiva de monedas privadas», sino que el Estado se ponga al servicio de la gubernamentalidad del mercado.

Foucault, en el Nacimiento de la biopolítica, ha descrito esta nueva etapa del capitalismo de Estado mediante el análisis de la relación que mantienen los ordoliberales con el Estado alemán refundado tras la II Guerra Mundial (Lazzarato, 2015a: 100). Para los ordoliberales, se trataba de levantar un nuevo Estado a partir del espacio no-estatal de la economía. De ahí que la tarea de la nueva gubernamentalidad consistiera en insertar el Estado dentro del funcionamiento del mercado. Esto implica convertir la economía en la verdadera creadora del derecho público; o en otras palabras, que la economía genere, dirija y legitime la política. Foucault advierte que, en este caso, la soberanía política ya no se deriva del pueblo, sino del capital y de su desarrollo. Ahora bien, Lazzarato (2015a: 101) advierte que la construcción del Estado social como Estado económico no significaba de ningún modo que la nueva gubernamentalidad debiera conducir a un «gobernar lo menos posible».

El tránsito del ordoliberalismo al neoliberalismo supone, según Lazzarato (2015a: 103), un mayor debilitamiento de la autonomía de la soberanía política por la primacía creciente de la economía. Surge así un Estado económico, o guiado por principios económicos, que no es un Estado mínimo. Todo lo contrario: el nuevo poder estatal interviene activamente para liberarse del «influjo de los asalariados, los desocupados, las mujeres y los pobres sobre los gastos sociales». En realidad, el Estado neoliberal es cada vez más autoritario porque disminuye la participación o influencia de los gobernados en la elaboración de las leyes y en el diseño de las políticas nacionales. El Parlamento tiende así a transformarse en una cámara que se limita a ratificar las decisiones dictadas por «las instituciones del capitalismo mundial» (2015a: 103).

La competencia es otra de las cuestiones planteadas por el

ordoliberalismo de la época del Estado social que el neoliberalismo va a desplegar completamente. Señalaban los ordoliberales que el mercado ya no estaba regido por el intercambio sino por la competencia, y que, para producirla, incitarla y protegerla, resultaba imprescindible la intervención del Estado. Aparecía así un nuevo capitalismo de Estado que intervenía en la economía de manera tan masiva como ya lo hizo el Estado keynesiano (2015a: 106). Ciertamente, el paso del ordoliberalismo al neoliberalismo supone una economización de la totalidad del campo social y estatal, pero, en opinión de Lazzarato (2015a: 109), el neoliberalismo no hace más que profundizar en la política de la vida (Vitalpolitik) que ya estaba apuntada por el ordoliberalismo.

Foucault escribe que, para los ordoliberales, lo deseable era el mínimo —o ningún— intervencionismo económico y el máximo intervencionismo jurídico. Pero hoy, sostiene Lazzarato (2015a: 109), la crisis invierte esta relación: en nuestra época neoliberal, «la intervención jurídica se torna directa e inmediatamente intervención económica». Lazzarato (2013: 127) está convencido de que la crisis iniciada en 2007 es una prueba del fracaso de la gubernamentalidad neoliberal basada «en la empresa y el individualismo propietario», y de la necesidad de acudir a «formas de control mucho más represivas». La crisis del mercado y de la deuda soberana se ha convertido en una excusa para culminar las políticas intervencionistas del programa neoliberal, que han de conducir a la completa extinción del Estado del bienestar. No debe sorprender entonces que, «contra toda evidencia y toda lógica», sea «la sociedad la que deba cambiar y adaptarse a los mercados». Pues va contra toda lógica que sea el individuo de un Estado, antes llamado ciudadano y hoy denominado empresario de sí mismo o capital humano, el que acabe asumiendo el peso de la devolución de las enormes cantidades gastadas por los Estados para rescatar el mercado financiero que oprime a tales individuos (2013: 133). Resulta así evidente que nos encontramos ante una «gubernamentalidad autoritaria posdemocrática» que conduce a toda una serie de contrarreformas del mercado laboral y de los derechos sociales (2015a: 112). Tras suprimir una buena parte de estos derechos sin tocar los derechos del ciudadano, el neoliberalismo demuestra que los derechos sociales no se derivan de los políticos. Sin embargo, todo ello tiene, según Lazzarato (2013:

134), dos graves riesgos para el sistema contemporáneo de dominación: el de debilitar el Estado, que sigue siendo esencial para la producción y control de la subjetividad neoliberal; y el de agudizar la lucha de clases con esas medidas salariales y sociales tan restrictivas. Como es obvio, tales riesgos aumentan la posibilidad de que se agudice la resistencia política contra el capitalismo neoliberal.

3. La gubernamentalidad neoliberal basada en la economía de la deuda

Lazzarato (2013: 103) ha defendido en sus libros que el poder neoliberal organiza la lucha de clases a través de la deuda, que es la relación de poder más desterrritorializada y general, pues ni conoce las fronteras del Estado, ni la distinción entre lo económico, lo político y lo social. Como apuntábamos antes, la economía neoliberal de la deuda intensifica el proceso de supresión del Welfare State.

La relación entre acreedor y deudor que impone la economía de la deuda se caracteriza, a juicio del autor de La fábrica del hombre endeudado (2013: 122), por conjugar la capitalista extracción de plusvalía o plusvalor con un control del individuo y la población que ya no puede realizar el capitalismo industrial. La deuda, siempre unida a la moral de la culpa, es una eficaz técnica de control de la subjetividad porque supone una limitación invisible de la libertad. Su invisibilidad depende de que el neoliberalismo sea capaz de convencer al deudor de que conserva su libertad, cuando en realidad no tiene otra alternativa que asumir un modo de vida que haga posible el reembolso de lo adeudado. Lazzarato muestra en su trabajo una gran influencia de la historia de la deuda que podemos encontrar en El Anti-Edipo de Deleuze y Guattari, a su vez influenciado por la teoría de Nietzsche sobre el crédito en las sociedades arcaicas y por la de Marx sobre la moneda en el capitalismo. Lazzarato (2015a: 131) comparte con Deleuze y Guattari la tesis de que «la esencia del capitalismo no es el capitalismo industrial, sino el capitalismo comercial, bancario,

monetario».

Los autores de El Anti-Edipo nos proporcionan una lectura «no economicista de la economía» (Lazzarato, 2013: 83). Piensan que la clave de la economía se halla en la relación asimétrica de poder —o no economicista— entre acreedor y deudor; relación que, al mismo tiempo, determina la producción de la subjetividad neoliberal. En la base de este pensamiento se encuentra la creencia de que la economía y la sociedad no se organizan sobre el intercambio entre iguales, como dicen iusnaturalistas, contractualistas y liberales clásicos, sino sobre el desequilibrio, la desigualdad o la diferencia entre los que tienen poder, empezando por el acreedor, y los que no lo tienen (2013: 87). Para el capitalismo, el intercambio, que es el fundamento de la economía mercantil y de los flujos de poder adquisitivo, es, según Deleuze, algo secundario porque el flujo de poder adquisitivo está subordinado a los flujos de financiación. Solo el capitalismo financiero está en condiciones de disponer completamente del tiempo de los hombres y, en consecuencia, de dirigirlos (Lazzarato, 2013: 95-96).

En la línea de este análisis no economicista de la economía, Foucault, que toma de Nietzsche su concepto de poder, reconoce en su curso del Collège de France del 70-71, Lecciones sobre la voluntad de saber, que la moneda no tiene un origen mercantil. Inicialmente, la moneda no se crea para representar valores de cambio y utilidades en el intercambio entre iguales, sino que se deriva del poder sobre la deuda y la propiedad (Lazzarato, 2013: 91). Para Foucault, la mensuración y la institución de la moneda está unida, en realidad, al endeudamiento campesino. Todo aquello que está en la base de la moneda, la medida, la evaluación o la estimación remite a una cuestión de poder, pues solo quien tiene poder puede ser el medidor o el mensurador de la ciudad y de sus elementos: tierras, riquezas, derechos, poderes y hombres (2013: 92-93).

Lazzarato (2015a: 78) utiliza al Nietzsche de La genealogía de la moral para pensar la historia de la deuda, y, en concreto, para explicar el tránsito de la deuda finita de las sociedades precapitalistas a la infinita del capitalismo. Las sociedades arcaicas solo conocen la «deuda finita y móvil», la que es reembolsable y

eliminable. Con la llegada de los grandes imperios y de las religiones monoteístas nace la deuda infinita, inagotable, impagable o de por vida. En un principio, la deuda infinita se contrae, bien con la divinidad cristiana, bien con la sociedad o el Estado moderno, esto es, con acreedores infinitos. De acuerdo con Nietzsche, Lazzarato considera que la deuda infinita es en el fondo una invención del cristianismo. Se trata además de una deuda que el sujeto interioriza y que produce en él sentimientos de culpa por no poder satisfacerla.

El capitalismo financiero impone la deuda infinita. Pues, cuando la deuda o la moneda de crédito se convierte en la clave de la valorización del capital, «el reembolso jamás podrá realizarse, so pena de extinción de la relación capitalista»: «al ser el crédito el motor de la producción social, debe reembolsarse en forma sistemática, pero renovarse inmediata y necesariamente, y así al infinito» (2015a: 89). La relación entre acreedor y deudor no se puede saldar nunca porque es tanto una relación de explotación económica como política. Si se saldaran las deudas ya no habría diferencial de poder, asimetría, entre las fuerzas superiores e inferiores y desaparecería el capital. Lazzarato sostiene también que esta relación de dominación basada en la deuda no se rompe con un acto de pago, sino con un acto político de rechazo a pagar, a reembolsar; acción política que, como abordaremos en el último apartado, está unida al rechazo del trabajo.

Según Nietzsche (1990: 104), «la inextinguibilidad de la culpa», o de la deuda contraída por el primer hombre (el pecado original), engendra al mismo tiempo «la inextinguibilidad de la expiación», la imposibilidad de su rescate (Lazzarato, 2015a: 88). No obstante, el cristianismo —prosigue Nietzsche (1990: 105)— se inventa un «paradójico y espantoso recurso» para salir del atolladero: de pronto, el Dios del cristianismo, el acreedor, se sacrifica por amor para pagar la deuda eterna e infinita contraída por la creatura. El cristianismo enseña que la única manera que tiene el hombre de saldar la deuda consiste en una acción de gracia, de amor desinteresado. Esta ruptura es la propia del acontecimiento. En contraste con los análisis pasados de Nietzsche y contemporáneos de Lazzarato, Žižek reconoce que el mismo cristianismo, que en esto demuestra su complejidad, proporciona un antídoto contra la deuda

infinita y, por lo tanto, nos dice cómo combatir en la actualidad la subjetividad neoliberal. La gracia, el amor sin explicación ni contraprestación, rompe completamente con la lógica de la deuda, basada en lo mensurable, calculable e intercambiable. Žižek (2001, p. 169) piensa que el secreto último del cristianismo es el amor puro, sin contraprestaciones, sin estar atado por la cadena de los méritos u obligaciones. Por este motivo, el filósofo esloveno (2014b, p. 177) sostiene, en una línea opuesta a la nietzscheana, que la «médula subversiva de la auténtica experiencia religiosa», la cual difiere radicalmente de las instituciones cristianas y capitalistas, apunta hacia «la fundación en la solidaridad de una nueva forma de vida social».

Junto a Nietzsche, Marx es el otro filósofo imprescindible para comprender el funcionamiento de la deuda. Para Lazzarato (2013: 85), Marx desvela algo que el capitalismo suele disimular: que la moneda funciona de dos maneras, como ingreso y como capital. La moneda-ingreso es un medio para comprar bienes derivados de la producción capitalista. Esta moneda-intercambio reproduce las relaciones de poder ya establecidas, y por ello refuerza la división del trabajo y la asignación de las diversas funciones y papeles sociales, incluidos los de gobernante y gobernado. Como capital, la moneda es un medio de financiamiento o crédito. Esta moneda ya no reproduce el pasado, lo establecido, como la moneda-intercambio, sino que sirve para decidir el futuro. Además de condicionar la producción futura de mercancías, el flujo financiero influye decisivamente sobre las relaciones de poder y las medidas de explotación y sujeción futuras, y, en consecuencia, sobre la asignación de funciones y papeles. Se comprende así que la moneda-capital haya sido la principal arma de destrucción del fordismo y de creación del orden neoliberal.

Cuando hablamos de producción, el autor de La fábrica del hombre endeudado vuelve a echar mano de El Anti-Edipo para explicar que el bien más preciado producido por el capitalismo neoliberal es la propia subjetividad del deudor. Con la creación de un hombre capaz de prometer, de ser garante o responsable de sí mismo ante el acreedor, se consigue que este sujeto se vuelva calculable y previsible. Por eso, la deuda permite calcular lo más incalculable, el futuro, lo que ha de suceder, y, como trataremos en el próximo

apartado, se convierte en la pieza clave de las sociedades de control, cuyas técnicas de dominación tienen que ver sobre todo con el tiempo (Lazzarato, 2017: 97), mientras que las técnicas disciplinarias se relacionan con el espacio dentro del cual se ejercen. La deuda hace que el tiempo deje de estar abierto e indeterminado. El capitalismo neoliberal sabe que, si se logra objetivar y controlar el futuro a través de la deuda, será posible disponer del tiempo y reducir la incertidumbre, la indeterminación, todo aquello —la ruptura del statu quo y el triunfo de lo nuevo— que es característico del amenazador acontecimiento político.

Para que seamos conscientes del grave atentado sobre la libertad que implica este control absoluto del tiempo, Lazzarato (2013: 54-55) acude a la crítica medieval de la usura. Según se puede leer en la obra La bolsa y la vida: economía y religión en la Edad Media de Jacques Le Goff, en aquellos tiempos se era plenamente consciente de que el préstamo con interés permitía apoderarse del tiempo del deudor. Se consideraba que el hombre que ganaba dinero con el dinero, el usurero, era un «ladrón de tiempo». Robaba algo, el tiempo y sobre todo los futuros contingentes, que solo era patrimonio de Dios. Desde luego, Lazzarato está convencido, en primer lugar, de que el tiempo es el objeto primordial de la expropiación y valorización del capitalismo neoliberal; y, en segundo lugar, de que la verdadera resistencia contra este poder exige combatir la subjetividad de un deudor, cuyo estilo de vida es el más adecuado para hacerse responsable de la deuda infinita.

Las foucaultianas nociones de empresario de sí mismo y de capital humano deben entonces redefinirse a partir de la relación más desterritorializada y abstracta o general: la relación entre acreedor y deudor. Como se sabe, el mercado monetario es el más abstracto porque, en contraste con lo que sucede con el capitalismo industrial y comercial, la mercancía es siempre la misma: el dinero. Para llevar a cabo la tarea de comprender la economía de la deuda, Lazzarato vuelve a recomendar la lectura de Marx, tanto la de un texto de juventud como Crédito y Banca (1844) como el libro III de El Capital. En este último libro, el filósofo alemán expone que el dinero concedido por los banqueros a crédito constituye una riqueza futura. Esto significa, como ya sabemos, que la moneda-capital determina las decisiones más importantes sobre la

producción y las relaciones de poder venideras (Lazzarato, 2013: 70).

El primer texto es también importante porque el joven Marx advierte en él que lo decisivo del crédito no es la relación entre capital y trabajo, sino la relación moral de confianza entre acreedor y deudor (2013: 65-68). Ciertamente, lo único que favorece el obrar en condiciones de incertidumbre, cuando ya no sirve ni el hábito ni la tradición, es la confianza (2013: 76-78), pero el problema del crédito radica en que esta confianza implica un juicio moral del acreedor sobre el deudor. Antes de formalizarse la relación crediticia, el capitalismo financiero obliga a evaluar el estilo de vida del deudor para saber si es solvente. El acreedor no solo evalúa el tiempo de trabajo del deudor sino toda su existencia. Se produce de este modo una intromisión completa en la vida privada del individuo. Esta relación se desarrolla además dentro de un marco afectivo donde impera la hipocresía, el cinismo y la desconfianza. Sobre el deudor, como sobre el pecador cristiano, recae la sospecha permanente de que puede disimular y mentir sobre su conducta y estilo de vida (2013: 150). En suma, el texto de Marx nos permite comprender que una economía de la deuda como la neoliberal solo puede funcionar si cuenta con una eficaz tecnología de subjetivización, esto es, con un conjunto de técnicas adecuadas para garantizar que el deudor se comporte en el futuro de acuerdo con su papel asignado.

4. Producción de la subjetividad neoliberal en la sociedad de control

Lazzarato (2017: 86) asume el concepto de poder de Foucault, así como su crítica de la teoría marxista por pretender reducir la multiplicidad de relaciones de poder a la única relación dialéctica entre capital y trabajo, al drama económico de la explotación de la clase proletaria. Es preciso reconocer que existe una «multiplicidad de dramas sociales». Lazzarato (2017: 88) coincide con Foucault en la necesidad de salir del economicismo marxista y de criticar el uso de la ideología para explicar todas las relaciones de poder. Desde

este enfoque no economicista, el poder implica tanto integración como diferenciación. Por un lado, no hay relación de poder sin diferencia de fuerzas entre las partes que se relacionan. Mas, por otro, esta relación sirve para integrar u homogeneizar las individualidades, obligándolas a seguir un mismo comportamiento y objetivo (2017: 89-90); es decir, las relaciones de poder sirven para producir la subjetividad del dominado. Disciplinas y biopoder son los modos de producción de subjetividad que Foucault ha privilegiado en sus análisis, y que, junto al poder soberano, permiten comprender la dominación imperante en las sociedades del siglo veinte.

De acuerdo con la interpretación deleuziana de la sociedad disciplinaria, Lazzarato (2017: 92) asume, por paradójico que parezca inicialmente, que en las instituciones de encierro (escuelas, hospitales, fábricas, etc.) lo que «está encerrado es el afuera». Con ello se pretende «neutralizar la potencia de invención y codificar la repetición para quitarle toda potencia de variación, para reducirla a una simple reproducción». Es decir, el poder disciplinario impide que sea posible otro mundo —el afuera— distinto al configurado por las diversas relaciones de poder que se desarrollan dentro de las instituciones de encierro. El tiempo del acontecimiento, que es el tiempo de la invención de un nuevo mundo o el de la creación de los posibles, queda, según Lazzarato (2017: 93-94), «limitado y encerrado en los plazos y procedimientos rigurosamente establecidos» por las políticas de planificación que caracterizan a las sociedades disciplinarias. Por otra parte, recordemos que, a diferencia de las disciplinas, las cuales apuntan a los cuerpos e individuos, el biopoder se centra en la gestión de la población o en el hombre como especie. Por esta razón, las tecnologías biopolíticas se identifican fácilmente con las políticas del Estado de bienestar sobre la familia, la salud de la población, los accidentes laborales, el desempleo, la vejez, etc.

Pues bien, Lazzarato (2013: 111-115) explica que el neoliberalismo basado en la deuda reconfigura el poder soberano, disciplinario y biopolítico. En primer lugar, el poder soberano de los Estados queda seriamente disminuido por la intervención de las agencias calificadoras, los inversores financieros y las instituciones transnacionales. Está claro que la economía de la deuda acaba con

la soberanía monetaria de los Estados, ya que estos se ven obligados a aplicar las políticas económicas y sociales dictadas por los mercados. En segundo lugar, el neoliberalismo convierte a la empresa, que ha de ser entendida de acuerdo con la hegemonía del capital financiero, en el principal poder disciplinario. Dicha empresa constituye un activo financiero cuyo valor es evaluado por el mercado. Dentro de ella, los accionistas siempre priman sobre los directivos porque son quienes deciden realmente sobre la organización y la productividad (2013: 116-118). En tercer lugar, la política de la deuda afecta al biopoder. Una de sus principales muestras son los gastos sociales que el neoliberalismo convierte en fuente de ganancias para los acreedores privados. El Estado del bienestar queda seriamente afectado cuando se sustituyen los seguros colectivos contra los riegos, principalmente los relacionados con el desempleo, la salud y la vejez, por seguros privados e inversiones institucionales. Los derechos sociales se convierten entonces en deudas sociales y privadas, y los usuarios en deudores. Lazzarato (2013: 119-121) indica a este respecto que el usuario transformado en deudor no solo debe hacer frente a la devolución del dinero, sino que también debe autodisciplinarse para llevar un estilo de vida que permita este reembolso. De ahí la importancia de las técnicas para producir al buen hombre endeudado. Téngase en cuenta a este respecto que Lazzarato (2015a: 182) asume plenamente las siguientes palabras de Guattari: «la producción de la subjetividad es la 'producción más importante' del capitalismo».

Las técnicas neoliberales de producción de la subjetividad pretenden, según Lazzarato (2013: 151), «inscribir en el cuerpo y en la mente la culpa, el miedo y la mala conciencia». Ya hemos comentado que Nietzsche es el filósofo más empleado para pensar la deuda como una cuestión de culpa, pero Freud resulta igualmente imprescindible en esta materia. Se entiende así que Lazzarato (2013: 109) hable de la «colonización del superyó freudiano por la economía». A su juicio, esta colonización se produce porque el yo ideal ya no debe conformarse con ser el garante de los valores morales de la sociedad, «sino también de la productividad del individuo». Nuestro autor parece decir que el neoliberalismo concede un papel más importante al inconsciente que el liberalismo. Este último, que parte de la prioridad y anterioridad de lo privado sobre lo público, relaciona lo privado con el juicio consciente sobre

uno mismo; un juicio que, en el fondo, discrimina las voluntades y no los hechos, es decir, sirve para juzgar lo que cada uno quiere llegar a ser y hacer. Pero el neoliberalismo introduce una novedad: el juicio privado se corresponde con el juicio inconsciente del superego.

Para comprender lo que sucede cuando esta función judicial del individuo se vuelve inconsciente, resulta muy valioso el ensayo sobre el superyó que ha escrito Étienne Balibar[2]. El superyó se caracteriza por «interpelar a los sujetos en individuos y de ese modo producir su aislamiento». El neoliberalismo no hace otra cosa, pero hace algo más. Pues el sujeto siempre culpable ante el superyó, ante la Ley, ante el Gran Otro, se corresponde con el sujeto perpetuamente endeudado, y, por tanto, siempre culpable, con el que sueña el neoliberalismo para controlar a los individuos y eliminar toda incertidumbre con respecto a su comportamiento futuro, más allá de que la retórica neoliberal hable de profundizar en la libertad individual. ¿Qué significa una instancia que dice «cuanto más obedeces, más culpable te sientes», o «en cualquier caso eres culpable», o todavía mejor, «cuanto más inocente eres, más culpable»? Que el tiempo está cerrado para nosotros, que ya no existe el futuro de la redención de la deuda, que ya no es posible un acontecimiento que suponga un cambio radical o una novedad; y que, en cambio, solo existe el presente perpetuo, inmovilizado, de la condena. No hay entonces más tiempo que el de la deuda, el cual, como la mancha de sangre que reaparece una y otra vez después de haberse limpiado, nunca puede borrarse porque siempre se está contrayendo una y otra vez.

La presión que siente el hombre endeudado del neoliberalismo es similar a la que impone el superego. El examen del superego, del juicio inconsciente que siempre condena al sujeto, conduce —dice Balibar (2014: 172)— a la paradójica justificación de los tribunales externos. El examen del sujeto neoliberal conduce, a nuestro juicio, a la paradójica justificación de la política republicana de lo común. Muestra que la única liberación (de la deuda) pasa por salir del aislamiento interior, del sentimiento inconsciente e individualizado de culpa, por abrirse a lo público, y, en consecuencia, por la defensa de lo común.

Abordar el tema de la producción de la subjetividad neoliberal exige detenerse en la cuestión del hombre endeudado como hombre permanentemente evaluado, y, por tanto, en las técnicas subjetivas de evaluación. Lazzarato (2013: 160) sigue una vez más en este tema a Deleuze y afirma que la deuda se halla en el origen de la medida, del cálculo y de la técnica gubernamental de evaluación. Si la deuda es infinita, la evaluación también lo es. Esta técnica de gobierno produce un sujeto responsable de sus acciones, y, por tanto, capaz de convertir su vida en un esfuerzo constante por devolver la deuda. La retórica del empresario de sí mismo tiende a ocultar que la evaluación disminuye la posibilidad de elegir y decidir por parte de asalariados, usuarios y gobernados. Pero lo cierto es que la evaluación, en la medida que lleva a examinar todos los proyectos vitales del homo debitor, afecta a lo más profundo de su libertad e intimidad. Supone así, como ya apuntaba Marx en aquel escrito de juventud antes aludido, una intromisión intolerable en la vida de los sujetos. Un buen ejemplo de esta intromisión totalitaria es, para Lazzarato, el control de los beneficiarios de subsidios. Para merecerlos, como pone en escena Ken Loach en su filme I, Daniel Blake (2016), tales beneficiarios deben rendir cuentas y justificar lo que hacen con su vida, pues el Estado neoliberal considera que todos son tramposos en potencia.

La nueva sociedad neoliberal implica asimismo la aparición de un conjunto de nuevas relaciones de poder, todas las cuales englobó Deleuze bajo el término de sociedad de control. Es así cierto que la paulatina extensión del empresario de sí mismo ha ido difuminando cada vez más los dualismos sociales, empezando por los de clase (proletarios/capitalistas). Dentro de este contexto neoliberal resulta evidente que ya no basta con las técnicas bipolíticas ejercidas sobre la población y con las técnicas disciplinarias ejercidas sobre las subjetividades dentro de un espacio cerrado. Es preciso —de acuerdo con la terminología que Deleuze toma de Simondon— modular tales subjetividades constantemente y en un espacio abierto (Lazzarato, 2017: 94-95). Surgen entonces toda una serie de tecnologías de acción a distancia (televisión, video, ordenadores, redes digitales, satélites, drones, etc.) que ayudan a controlar a los individuos. Lazzarato (2017: 99-100) piensa que la sociología de Gabriel Tarde sobre los públicos proporciona elementos valiosos para comprender las relaciones de control, pues alude a una

influencia a distancia de unos espíritus sobre otros. Por lo demás, es importante tener en cuenta que «las técnicas de sometimiento de las sociedades de control no reemplazan a las de las sociedades disciplinarias, sino que se superponen a ellas» (2017: 101). Esto significa que la sociedad de control está constituida tanto por el conjunto de los dispositivos disciplinarios y biopolíticos como por los relacionados con las nuevas tecnologías de acción a distancia (2017: 106).

El capitalismo neoliberal no solo produce la sujeción social de los individuos y de las masas, conseguida mediante las disciplinas y el biopoder, sino también un nuevo sojuzgamiento maquínico relacionado con ese sometimiento a distancia que es propio de la sociedad de control. Según Lazzarato (2013: 173), la gubernamentalidad analizada por Foucault resulta hoy insuficiente porque no tiene en cuenta el funcionamiento de los sojuzgamientos maquinales. Para ver la novedad de estas técnicas de control con respecto a la sujeción social, es preciso tener en cuenta que esta última ha llevado al paroxismo la individualización, y que funciona a partir de normas, reglas o leyes. Pretende, con la ayuda de diversas máquinas jurídicas, policiales y mnemotécnicas, la dominación del individuo considerado como un todo, ya que el dominio se extiende sobre la conciencia, la memoria y las representaciones de este individuo (2013: 169). Cuando hablamos de sujeción social, lo importante es la negociación del sujeto consigo mismo. Aunque la norma sea externa, todo sucede —si hablamos de la sociedad neoliberal marcada por la economía de la deuda— como si el mismo individuo se autocreara como homo debitor (2015a: 185).

Lazzarato (2015a: 193-194) comenta que las sociedades disciplinarias giran alrededor de técnicas biopolíticas y disciplinarias que se aplican a masas e individuos. Como señala la propia palabra, in-dividuo es indivisible e inseparable porque encierra en un todo «las subjetividades parciales, modulares y preindividuales que lo componen». Sin embargo, en la sociedad de control los individuos se descomponen en partes, se convierten, como señala Deleuze, en dividuales; esto es, se dividen y separan en sus elementos constitutivos (memoria, intelecto, sensibilidad, etc.). Al mismo tiempo, las masas pasan a ser un conjunto de «muestreos,

datos, mercados o bancos». Lazzarato (2015a: 195) explica a continuación que este desgarramiento del individuo y de las masas en partes supone, en afinidad con el capitalismo financiero, una especie de des-territorialización del individuo y de la población que sirve para producir «consumidores, electores, comunicadores», o para fabricar «identidades sexuales, comportamientos, conductas adaptadas y nuevas corporalidades».

Lazzarato (2015a: 195-196) piensa, no obstante, que Foucault (2007, 308-310) no está lejos de este pensamiento, pues «da una definición de la subjetividad del homo economicus, tomada del economista neoliberal Gary Becker, que coincide en ciertos aspectos con la del dividual». El mismo Foucault admite que este nuevo hombre puede ser descompuesto en «sus subjetividades parciales y modulares y sus múltiples vectores preindividuales de subjetivización». También reconoce que, como este hombre está dentro de un medio, el poder gubernamental deber actuar sobre este. De ahí la proliferación de toda una serie tecnologías ambientales, como las técnicas de prevención y anticipación, que se caracterizan porque no producen interiorización.

Quizá sea esto lo decisivo para entender el concepto de sojuzgamiento: mientras la sujeción produce interiorización, el sojuzgamiento no lo necesita. Sondeos, mediciones de audiencias, perfiles construidos por las empresas que administran las redes sociales, big data, modelos publicitarios, etc. son técnicas de gubernamentalidad que, según Lazzarato (2015a: 197-1998), «se suman a la acción del Estado y la completan». Es decir, el sojuzgamiento maquínico deshace al individuo porque no está relacionado con la conciencia y la representación del sujeto. Remite «a técnicas no representativas, operacionales, diagramáticas que funcionan explotando subjetividades parciales, modulares, subindividuales». Los hombres funcionan en muchas ocasiones como «piezas mecánicas», esto es, como «componentes y elementos humanos del maquinismo» (2015a: 183). Por eso, Deleuze llama dividuo al operador, elemento o pieza humana que es sojuzgado por el funcionamiento de máquinas sociotécnicas, propias de la economía de la deuda.

Hoy apenas se distingue —explica Lazzarato (2015a: 184)— «entre

el organismo y la máquina, el sujeto y el objeto, el hombre y la técnica». Los actos más humanos, como hablar, ver, oír, sentir, ya no se pueden concebir sin la participación de las máquinas, entre las cuales cabe destacar el ordenador porque afecta a nuestra percepción y pensamiento (2015a: 188). Para comprender estas máquinas debemos tener en cuenta que no exigen actuar sino reaccionar (2013: 174); y, sobre todo, debemos saber que funcionan de acuerdo con «semióticas asignificantes» que «tienen un efecto significante» (2015a: 188). Entre las principales semióticas asignificantes que, sin pasar por la representación y la conciencia, hacen funcionar la máquina del capitalismo financiero de nuestros días, Lazzarato (2015a: 188) menciona «la moneda, las cotizaciones de bolsa, el spread, y hasta los algoritmos, las ecuaciones y las fórmulas científicas». Como de forma crítica apunta el Pasolini (1983) de los años setenta y de forma acrítica la publicidad de cualquier periodo, la producción de la subjetividad ya no depende exclusivamente del lenguaje verbal, de las semióticas lingüísticas: cada vez adquiere más importancia el lenguaje de las cosas o, según la terminología de Guattari, todo un conjunto de «formas de discursividad asignificantes» como «la música, la ropa, el cuerpo, los comportamientos que son signos de reconocimiento, y también sistemas maquínicos de toda índole». Por eso, cuando hablamos de sojuzgamiento, «las semióticas lingüísticas pierden la primacía» (Lazzarato, 2015a: 191).

5. La lucha política contra el neoliberalismo desde la crítica artística: el rechazo del trabajo

Lazzarato (2015a: 242) piensa que la única posibilidad de dar fin a la dominación neoliberal pasa por «detener la valorización y salir de los flujos de comunicación/consumo/producción». A partir de «esa detención o salida», se debe «reencontrar la igualdad, condición de la organización política». El teórico del hombre endeudado aboga de este modo por la desaceleración, por un tiempo de ruptura y de suspensión de los dispositivos neoliberales de explotación al que denomina tiempo perezoso. Siendo consciente de que se mueve en un terreno peligroso, y que puede ser tachado de ingenuo, desea

aclarar que, en su comentario sobre la pereza, hay «un poco de humor». Más allá de esta precaución, lo importante es que Lazzarato (2015a: 243-4) califica como acción perezosa a «la acción política que rechaza y escapa a la vez de los roles, las funciones y las significaciones de la división social del trabajo, y que mediante esa suspensión crea nuevas posibilidades». El rechazo del trabajo, que es en el fondo lo que implica la acción política perezosa, significa entonces resistirse a ser «asignado a una función, un papel, una identidad, establecidos de antemano en y por la división social del trabajo». Obrero, artista, mujer, trabajador cognitivo, etc. son asignaciones e identificaciones que atrapan al sujeto en una relación de explotación y dominación. Lazzarato (2015b: 16-17) advierte expresamente que este rechazo del trabajo remite a la lucha política contra la asignación capitalista de un lugar y una función. Por este motivo no debe confundirse con el desobramiento de los impolíticos, y, en particular, con el propuesto por Giorgio Agamben. Critica asimismo al movimiento obrero por abandonar las políticas de rechazo del trabajo, y ponerse al servicio del productivismo y de la industrialización (2015b: 17)[3].

Para Lazzarato (2015b: 20), la pereza no es un simple «no hacer» o un «hacer lo mínimo», sino que implica una toma de posición política con respecto a las condiciones de existencia impuestas por el capitalismo neoliberal. Una parte de la izquierda más radical, dentro de la cual podemos incluir al teórico del hombre endeudado, considera que la acción política consiste en deshacer las categorías, identidades y roles que impone la división social del trabajo, con el objetivo de abrir otras posibilidades (2013: 250). Precisamente, la acción perezosa, que, para el republicanismo clásico, era propia de los ociosos, supone una acción política de este tipo. Tal acción es también democrática porque no requiere de ningún saber especializado, sea cognitivo o profesional, y, en consecuencia, todo el mundo puede realizarla.

En principio, el neoliberalismo se presenta como una respuesta exitosa al rechazo del obrero fordista a seguir trabajando en las cadenas de montaje. El credo neoliberal promete que el trabajo dejará de ser un castigo, un trabajo forzado, cuando cada sujeto gestione su vida como si fuera una empresa individual (2015a: 244-245). Pero, a pesar de la retórica del empresario de sí mismo y

del capital humano, la crisis reciente demuestra que el neoliberalismo produce un nuevo proletariado, cuya vida es tan precaria como la de los trabajadores de épocas pasadas.

Lazzarato (2015a: 246-247) opina que la lucha contra el neoliberalismo pasa realmente por el cuestionamiento de la antropología de la modernidad, que en buena medida está basada en ese tiempo productivo que llamamos trabajo, y por el redescubrimiento de la temporalidad de lo posible y del acontecimiento, de la «duración relajada y dilatada de un presente de extensiones múltiples». Solo así puede emerger «otro espacio-tiempo, animado de la mayor velocidad y la mayor lentitud». Esta posición —advierte el filósofo de la deuda— no debería conducir a una crítica reaccionaria de la ciencia y de la tecnología. Lejos de la tecnofobia que anima a muchos de los críticos contemporáneos, Lazzarato mantiene que precisamos de la ayuda de las máquinas y de la tecnología para alumbrar esta otra manera de vivir el tiempo.

No se puede entonces combatir el neoliberalismo sin reflexionar antes sobre el tiempo, que es la clave de las sociedades de control. Con este fin, resulta imprescindible saber que, para el capitalista de todas las épocas, el tiempo es oro, algo escaso y cuantificable, mientras que, para el perezoso u ocioso —el hombre que no se identifica con su trabajo—, su «capital es el tiempo» (2015a: 247). Y esto es así porque el perezoso no lo percibe como algo escaso que haya que ganar y cuantificar en dinero.

Sobre esta antropología de la modernidad estrechamente vinculada al esfuerzo por ganar tiempo, Blumenberg (2011: 460-463) nos proporciona algunas valiosas reflexiones. En su tratado póstumo sobre antropología, ha explicado que el hecho de ser consciente de la finitud de la vida humana provoca en muchas ocasiones la reacción de ser «avaro con el tiempo». En su opinión, el burgués es la figura histórica que mejor encarna el sentimiento y pensamiento de que es necesario ganar tiempo. Sin embargo, durante siglos no fue obvio que el tiempo fuera escaso: solo se convierte realmente en algo tan raro y valioso como el oro cuando entra en contacto con una burguesía que inventa «la virtud de no perder el tiempo». Se comprende así que Benjamin Franklin acuñara la fórmula «el tiempo es dinero».

Blumenberg se pregunta seguidamente hasta qué punto «la función central de la ganancia de tiempo», que se halla en la base del espíritu burgués, responde a una necesidad antropológica. El mismo Heidegger (1944, §66), que sentía poco afecto por «el espíritu burgués y sus productos», se pregunta si «el contar con el tiempo es constitutivo del ser-en-el-mundo». Entre los críticos del mundo burgués se podría colocar a todos aquellos filósofos que, como Schopenhauer, intentan desvincular el tiempo de la realidad y reducirlo a la «nada infinita», negando seriedad y realidad a este asunto. La crítica de Lazzarato no le quita importancia a esta cuestión, pero sí explora otra relación del hombre con el tiempo que ya no esté marcada por el cálculo, por una relación en la que se cuenten ganancias y pérdidas y en la que el otro (el proletariado) y uno mismo (el empresario de sí mismo) se pongan al servicio de la valorización del tiempo, que no es otra cosa que dinero.

El rechazo del trabajo sirve para deshacer todo tipo de identidad, sea social, natural, sexual o de cualquier otro tipo, y abre la posibilidad de experimentar con la construcción de una nueva subjetividad (Lazzarato, 2015b: 35). La acción perezosa es así «un operador de desidentificación» que cuestiona todas las identidades, empezando por las profesionales y continuando por las sexuales. Desde la Antigüedad, la actividad se suele identificar con el hombre, mientras que la mujer se identifica con la inactividad y con las actitudes más pasivas (2015a: 248). En cambio, la acción perezosa se dirige contra la virilidad de cualquier acción provechosa y cuestiona la dominación de la mujer y de la naturaleza. Además, tal acción se halla «en las antípodas de la acción finalista de la producción capitalista, para la cual el fin (el dinero) es todo y el proceso no es nada» (2015a: 248). Por este motivo, el rechazo del trabajo vuelve a dar importancia al proceso, al devenir, que tan esencial resulta para entender el acontecimiento y la novedad.

Lazzarato encuentra en algunos artistas la más radical crítica y rechazo del trabajo. Indudablemente, en el mundo neoliberal el artista está dentro del mercado y se convierte a menudo en una categoría o identidad más de la división social del trabajo. Hasta tal punto es así que, para algunos, se ha convertido en el mejor prototipo de empresario de sí mismo porque encarna la libertad del

creador (2015b: 16, 23). Desde luego, se trata de una falsa libertad, pues ni el arte ni las industrias culturales escapan a las necesidades de valorización financiera, con lo cual la creatividad y la libertad del artista acaban subordinándose a tales necesidades. Pero Lazzarato se refiere a otro tipo de artista, a uno que se niega a confundir su vida con la obra producida, y que cuestiona la antropología de la modernidad fundada en la escasez del tiempo y en el trabajo como vocación. Esta negativa a dejarse encerrar por una etiqueta, una clasificación, una identidad, le lleva, en cierto modo, a reconocer que el proceso de subjetivización, de modo similar a la revolución permanente, nunca se cierra, está siempre por hacer (2015a: 249). Así que son realmente los artistas los que prolongan El derecho a la pereza de Paul Lafargue. Lazzarato cita a este respecto a dos de ellos: Malévich y Duchamp. El primero de ellos, Kazimir Malévich, autor del libro La pereza como verdad inalienable del hombre, critica el socialismo, de modo similar a como Lazzarato censura el movimiento obrero, por pretender que «la humanidad entera siga un único camino laborioso y ya no quede ni una sola persona inactiva» (2015a: 243).

El segundo de ellos, Marcel Duchamp, al cual Lazzarato ha dedicado un breve ensayo, siempre prefirió la vida al trabajo de artista. Se consideraba anartista, y no anti-artista, porque no quería instalarse ni en el exterior ni en el interior de la institución del arte, sino en su límite o frontera (2015b: 25). Duchamp pensaba que era una infamia «estar obligado a trabajar para existir», aunque, por supuesto, era consciente de que no era posible esta otra forma de vida sin una «organización radicalmente diferente de la sociedad» (2015b: 21). Se quejaba también de que el artista, atrapado por la división social del trabajo, no pudiera disponer del tiempo necesario para realizar su obra.

Tanto Molinillo de café como los ready-made de Duchamp son, para Lazzarato, buenos ejemplos de la acción perezosa realizada por el artista que se dirige contra el mercado liberal. La primera obra, que descompone un molinillo en todos sus componentes, da un primer paso hacia el descubrimiento del tiempo del acontecimiento, que es el de la duración propia del tiempo presente, el de lo posible y el del devenir que contradice la velocidad y el orden cronológico. Para el anartista, el tiempo ya no coincide con lo que se puede calcular y

acumular: no es dinero. Por el contrario, su capital es el tiempo porque dispone del presente, de la duración suficiente para realizar la obra. A lo posible descubierto con el Molinillo de café tras descomponer sus partes y abrirse a la duración, Duchamp lo llama infraleve (inframince), que alude a la dimensión de lo molecular, de las pequeñas percepciones, de las diferencias infinitesimales y de la unión de contrarios. Duchamp comenta así que «el habitante de lo infraleve es un holgazán» (2015b: 28), pero un holgazán que, por cuestionar el statu quo, abre la posibilidad de que surja un acontecimiento político que rompa con el pasado y cree un nuevo mundo.

El ready-made quizá sea la mejor muestra de técnica perezosa. Como la política por excelencia, la democrática, no precisa de ese virtuosismo o saber especializado que exigen los trabajos manuales. El ready-made «es una obra sin artista para realizarla» porque no se fabrica o produce, solo se elige (2015b: 31). El anartista crea esta obra por y con la palabra (2015b: 34). Es así arte conceptual. Además, este procedimiento mecánico permite «salir de la tradición» (2015b: 29), y, en concreto, de la tradición capitalista y del mercado del arte que consideran la creación como la especificidad de la obra artística. Dentro del mercado, el valor (económico) de dicha obra se hace depender de su unicidad, rareza u originalidad. El ready-made constituye, sin embargo, una manera de liberarse de la monetarización de la obra de arte única. Con él se acaba con la idea del original y de la propiedad, más allá de que, como los ready-made estaban firmados, se provocara en muchas ocasiones el mismo efecto que querían evitar (2015b: 30).

Duchamp convierte al ready-made en una técnica espiritual que, de acuerdo con la estética moderna contraria a poéticas y juicios determinantes, permite desprenderse de todos los valores, empezando por los estéticos. Al suspender prejuicios y normas dadas, y elaborar nuevos juicios estéticos, se pone del lado del devenir, del cambio y de la constitución de una nueva subjetividad. Supone una acción perezosa (ociosa), y, por tanto, política, porque la conversión de algo en objeto estético depende de su des-funcionalización e indeterminación. Ni al artista ni a su obra se le puede asignar un lugar determinado porque no disponemos de una norma o principio universal e inmutable que permita fijarlos en una

identidad definitiva. Según Duchamp, la técnica espiritual del ready-made permite extraer el objeto «de su ámbito práctico o utilitario y llevarlo a un ámbito completamente vacío» (Lazzarato, 2015b: 31-2). La tarea consistente en escoger o elegir un objeto, en lugar de pintarlo o producirlo, nos introduce en una duración vacía que se abre a lo indeterminado, al tiempo del acontecimiento, ya que el artista renuncia al control consciente de su espíritu sobre lo que hace. Lo que se repite con el ready-made es la singularidad de la experiencia subjetiva de un acontecimiento que deja como huella el objeto artístico. El mismo Duchamp dice que el ready-made es la huella de un acontecimiento. Esto supone que nos hallemos ante una técnica espiritual que, en lugar de representar, convoca la realidad misma, la hace presente. De ahí que, según Lazzarato (2015b: 34), este arte reclame una semiótica de la realidad, que, en algunos aspectos, puede recordar a la elaborada por Pasolini en los ensayos recogidos en Empirismo eretico (1972).

Duchamp nos enseña que la obra en sí no dice nada, pues son los espectadores quienes hacen los cuadros o la obra artística (2015b: 36). Una obra no tiene valor en sí misma: solamente la relación entre artista y público, autor y espectador, le proporciona algún valor, algún sentido. Duchamp sustituye así una teoría sustancial del valor por una teoría relacional de significación claramente política. El verdadero enemigo del arte es el mercado con su economía basada en la especulación (2015b: 38). Dentro del mercado del arte, cuyo funcionamiento en nada difiere del financiero, las industrias y autoridades culturales deciden el valor monetario de las obras. Transforman así el valor estético en monetario, que es lo mismo que hace el neoliberalismo cuando nos impele a convertirnos en capital humano o financiero. La especulación mercantil lleva lo infinito de la valorización capitalista (el dinero que produce dinero) hasta el ámbito del arte. La firma, la repetición y la numeración son las condiciones para introducir una obra en el mercado. Por esta causa, Duchamp multiplica la firma, y se hace llamar Totor, Morice, Duche, Rrose Marcel, Sélavy, Marcel à vie, etc. para destruir la identidad única del autor (2015b: 41). Se entiende así que dijera lo siguiente: «la mejor obra de arte que puede hacerse es el silencio porque no se puede firmar y todo el mundo se aprovecha de él» (2015b: 42). Es decir, el silencio, como la nada, permite un uso común.

El objetivo de Duchamp consiste en pensar el proceso creativo, sea en el arte o en cualquier otra esfera, como proceso de creación o transformación de la subjetividad. El anartista actúa como si fuera un médium o un chamán que nos sitúa en el punto de emergencia de una subjetividad que no tiene nada que ver con la neoliberal. Según Lazzarato (2015b: 44), «no produce un objeto sino una serie de relaciones, intensidades y afectos» que ocasionan «transformaciones incorpóreas» en la subjetividad del artista y del público. Duchamp está enunciando de este modo las condiciones y efectos propios de una desmovilización de carácter político. Esta desmovilización se caracteriza, ciertamente, por suspender o romper las relaciones de poder establecidas —como hace lo político en Rancière—, pero también por abrir el espacio necesario para la construcción de una nueva subjetividad.

Lazzarato considera que la némesis del anartista es Warhol, el verdadero anti-Duchamp. Quizá este sea el mejor ejemplo de rendición total ante los valores y la lógica del mercado neoliberal, sustentada sobre la «repetición, la monetarización y la estetización». El mismo Warhol (2007, 79; Lazzarato, 2015b: 45) ha confesado que «el arte de los negocios es la etapa que sucede al arte. […] ganar dinero es un arte, trabajar es un arte, y los buenos negocios es el arte más bello». El artista se confunde entonces con el hombre de negocios y la Factory de Warhol con la empresa contemporánea. Este ejemplo pone de relieve que, en las sociedades de control, la institución del arte deja de ser, como lo era al menos desde Schiller, una vía para la emancipación y se convierte en «una nueva técnica de gobierno de la subjetividad». El arte aparece entonces como una droga o un «sedante» que facilita la conformidad con el statu quo (2015b: 46), con la hegemonía neoliberal del capitalismo financiero.

En cambio, el arte que defiende Duchamp se corresponde con cualquier actividad que rompe con el statu quo. Esta ruptura se revela incompatible con el dualismo artista/no-artista que impone la división social del trabajo. El mercado neoliberal no hace más que reafirmar estas asignaciones o identidades, y, por tanto, cierra a los demás seres humanos el acceso a la actividad artística. Desde el punto de vista neoliberal, el arte no es una acción que pueda ser compartida por todos; es decir, no tiene nada que ver con la acción

común que caracteriza a la política y a la acción perezosa. La diferencia entre estas dos acciones es radical. La del artista reconocido por los mercados, que en esto no difiere de los actos realizados por el capital humano o empresario de sí mismo, se interesa únicamente por la finalidad, por la obra acabada que se traduce en dinero o en valor cuantificable, medible. En cambio, la acción perezosa o política «se concentra totalmente en el proceso, en el devenir de la subjetividad y de su potencia de actuar». Esta última acción remite a una nueva antropología y estilo de vida, ya que «contiene posibles que no se reducen a la producción económica, sino que se abren a un porvenir indeterminado que hay que construir, inventar, cuidar» (Lazzarato, 2015b: 47). En definitiva, la actividad perezosa que defiende el anartista se sitúa en las antípodas del proceso de subjetivización neoliberal que transforma al sujeto humano en homo economicus, para el cual la duración, el presente, no es nada, y lo es todo el fin, el futuro.

Un ejemplo de crítica radical del trabajo lo podemos apreciar en el reciente filme La fábrica de nada, creado por el colectivo de jóvenes cineastas portugueses Terratrema, aunque, en este caso, la dirección haya recaído sobre Pedro Pinho. La película trata de una fábrica abandonada por sus dueños, en la que sus trabajadores no hacen nada mientras debaten si merece la pena la autogestión de la empresa. El tratamiento fílmico de este argumento acaba coincidiendo con la radical idea de Duchamp de que la creación del silencio, la nada, es la mejor manera de evitar la especulación de los mercados y la valorización capitalista.

Desde el principio, se apodera del filme un tono apocalíptico. Una voz en off, sobre imágenes desmanteladas o en decadencia del norte de Lisboa, a orillas del Tajo, lee el siguiente texto: «hoy, con un trágico excedente de mano de obra en las fronteras de Europa, en una catástrofe humanitaria sin precedentes, el motor fundamental del capitalismo, el trabajo humano, lo mires como lo mires, se vuelve insostenible y obsoleto». Más tarde, durante una cena de intelectuales y militantes, uno de ellos, el conocido especialista en Guy Debord, Anselm Jappe, critica la opción de la autogestión por no ser lo suficientemente radical. Pues «una fábrica aislada y autogestionada sigue siendo un actor del mercado» y está obligada a seguir sus leyes, que no son naturales, sino capitalistas. Jappe

hace referencia a una solución social global que pase por la crítica del trabajo, el cual debe ser entendido como aquello que crea valor de mercado y no como una simple actividad útil. El filme también se detiene en contraponer la creciente diferencia entre trabajos cualificados, que son los más adecuados para que el trabajador se transforme en empresario de sí mismo y en capital humano, y trabajos no cualificados, que, en el fondo, son nuevos trabajos esclavos que sobre todo se dan en el sector de los servicios personales.

El filme sugiere que lo que está en juego con el rechazo del trabajo es el cuestionamiento de la antropología y temporalidad de la modernidad, la del burgués que convierte el tiempo en oro y que aspira a esa peculiar utopía que consiste en dominar todas las contingencias e imprevistos que pueda traer el futuro. Esta antropología se traduce, como señalaba Blumenberg, en un incansable esfuerzo por ganar tiempo, el cual es considerado lo más escaso y valioso. De acuerdo con lo comentado en páginas anteriores, el neoliberalismo lleva hasta sus últimas consecuencias esta manera de concebir al hombre, ya que produce la subjetividad del capital humano y del hombre endeudado; esto es, produce un sujeto condenado a una valorización infinita y a un esfuerzo constante por devolver una deuda infinita contraída con las diferentes instituciones del capitalismo contemporáneo.

La película sigue la estela de la crítica radical de Duchamp porque se plantea la posibilidad de otra manera de vivir el tiempo, la posibilidad de una temporalidad desacelerada, de una duración relajada. En esta situación, las actividades lúdicas —el juego— y el arte, como la música interpretada por Zé, el joven obrero al que la película dedica más atención, se convierten en las actividades ociosas o perezosas más opuestas al trabajo. Precisamente, la creciente preferencia de los jóvenes por el estilo de vida del artista constituye un signo de la pérdida de prestigio del trabajo, así como de la crisis que sufre la gubernamentalidad neoliberal. En este sentido se expresa Comité Invisible en una de las partes más lúcidas de La insurrección que viene: «el dinero no es respetado en ninguna parte: el veinte por ciento de los jóvenes alemanes, cuando se les pregunta qué quieren hacer en el futuro, responden artista. El trabajo no se soporta como un don de la condición humana». Sin

duda, cuando los jóvenes alemanes dan esta respuesta no están pensando en el artista como una de las identidades producidas por la división social del trabajo, sino que parecen acercarse más bien a las aspiraciones del anartista.

El filme del colectivo Terratrema, que a mi juicio conecta con el espíritu del 68, acaba poniendo en escena dos modos contrapuestos de resistencia contra la dominación neoliberal de nuestros días. El padre de Zé, un viejo comunista que participó en la revolución del 74, propugna la revuelta armada en una secuencia en la que desentierra unas viejas ametralladoras: «el pueblo —comenta el padre— tiene que luchar y no con claveles. Los claveles no funcionarían ahora». El hijo piensa que su padre está loco y que resulta preciso renunciar a la violencia armada. En la siguiente secuencia, Zé interviene en un enérgico concierto punk. Según Pinho, las guitarras eléctricas, el concierto, el arte, en definitiva, es la respuesta de su generación a «la cuestión que ya se planteaban nuestros padres, pero a la que hemos respondido de forma diferente». Esta contraposición entre violencia armada y violencia de la música o del arte es muy similar a la que ya ponía en escena Godard, en los meses previos al 68, en La chinoise. Pues aquí también se contraponía la violencia de la terrorista Véronique, cuyos atentados afectaban por igual a culpables e inocentes, a la del actor Guillaume que, con su «Teatro, año cero», con la crueldad sin sangre, dinamitaba las convenciones del teatro y del cine burgués. Con todo ello hemos querido mostrar que tiene razón Lazzarato cuando expone, a través de Duchamp, que la acción perezosa u ociosa del anartista, del hombre ajeno a los principios del mercado, se presenta como la más radical crítica del neoliberalismo. En concreto, supone un estilo de vida ajeno al control absoluto del tiempo que tiene lugar en la sociedad neoliberal, en donde, a diferencia de lo que sucedía en la sociedad disciplinaria, ya no existe ni siquiera un afuera que no esté marcado por las relaciones de poder.

6. Bibliografía

B

alibar

, Étienne (2014): Ciudadano Sujeto. Vol. 2: Ensayos de Antropología Filosófica. Buenos Aires: Prometeo.

B

lumenberg

, Hans (2011): Descripción del ser humano. México: FCE.

B

rown

, Wendy (2016): El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo. Barcelona: Malpaso.

D

eleuze

, Gilles (1999): «Post-scriptum sobre las sociedades de control», en Conversaciones, 1972-1990. Valencia: Pre-textos, pp. 277-286.

F

oucault

, Michel (2007): Nacimiento de la biopolítica. México: FCE.

H

eidegger

, Martin (1944): El ser y el tiempo. México: FCE.

L

aval

, Christian y D

ardot,

Pierre (2013): La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal. Barcelona: Gedisa.

L

azzarato

, Maurizio (2013): La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal. Buenos Aires: Amorrortu.

— (2015a): Gobernar a través de la deuda. Tecnologías de poder del capitalismo neoliberal. Buenos Aires: Amorrortu.

— (2015b): Marcel Duchamp y el rechazo del trabajo seguido de Miseria de la sociología. Madrid: Casus Belli.

— (2017): Políticas del acontecimiento. Buenos Aires: Tinta Limón,

N

ietzsche

, Friedrich (1990): La genealogía de la moral. Madrid: Alianza.

P

asolini

, Pier Paolo (1983): Escritos corsarios. Barcelona: Planeta.

W

arhol

, Andy (2007): Ma philosophie de A à B. París: Flammarion.

Žižek, Slavoj (2004): Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad. Madrid: Síntesis.

— (2016): Problemas en el paraíso. Barcelona: Anagrama.

1 «[…] nos dice Foucault: «En nombre de esta [la sociedad] se procura saber por qué es necesario que haya un gobierno», y es siempre en su nombre que los liberales dejan de hacerse la pregunta sobre la razón de Estado: "¿Cómo gobernar lo más posible y al menor costo?, y [se hacen], en cambio, esta […]: ¿por qué hay que gobernar?".» (Lazzarato, 2015a: 111).

2 Véase de Balibar (2014), además del capítulo «La invención del superyó. Sigmund Freud y Hans Kelsen, 1922», el titulado «Juzgarse a sí mismo y a los otros».

3 El movimiento obrero, explica Lazzarato (2017: 111), está en decadencia porque se ha limitado a sustituir el trabajo, «la pieza maestra de las sociedades disciplinarias, por el empleo, una de las formas principales de regulación de las sociedades de control».

La última neutralización: Ordoliberalismo y Foucault

José Luis Villacañas Berlanga

1. Introducción

El objetivo de este trabajo es cuestionar el concepto de «Ordoliberalismo» desplegado en las lecciones de Foucault tituladas Nacimiento de la biopolítica. Su presentación del ordoliberalismo no logra establecer una adecuada diferencia entre el sentido de esta corriente de la económía política y eso que se llama «neoliberalismo» en la actualidad. Esto es perturbador porque impone una falsa genealogía del presente y dignifica al neoliberalismo actual desde teorías del pasado que respondían a otro contexto histórico. El manierismo de la vida académica actual muestra aquí su peor consecuencia: la ausencia de un método reflexivo adecuado. Esta ausencia tiene que ver con una comprensión aurática de la autoridad intelectual, que no ha cambiado en los últimos cincuenta años. Pero la aceleración de nuestro tiempo histórico es de tal índole que no puede ser apresada mediante las anteojeras de una autoridad intelectual cosificada. Lo que veía Foucault a finales de los años 70 del siglo pasado, cuando pronunció sus lecciones, no es lo que vemos nosotros en el primer tercio del siglo

xx

. En medio queda algo más que la evolución lógica inmanente de un diseño ordoliberal. Este trabajo desea impulsar un cambio de perspectiva que muestre las debilidades del análisis de Foucault. Su finalidad, que no podemos cumplir, es reclamar una mejor comprensión de nuestro presente.

2. Ensayo de contextualización

Foucault estaba situado ante una realidad sin cristalizar, en movimiento. No tratamos de disminuir la genialidad de su mirada, sino sugerir que era a menudo sesgada. Foucault se centró en explicar la genealogía de la técnica del gobierno biopolítico neoliberal exclusivamente desde el ordoliberalismo. Este método determinó que solo estuviera interesado en aquellos rasgos del ordoliberalismo que cuadraban con ese gobierno biopolítico neoliberal que se dibujaba en el horizonte. Nunca aspiró a entender el ordoliberalismo desde el punto de vista de su especificidad histórica. Para ello se basó casi por entero en el libro de François Bilger (1964) y su mirada fue selectiva, restrictiva y reductora. Así, acabó mostrando el ordoliberalismo como una economización general de la sociedad que cuadraba bien con el sentido del gobierno neoliberal que se comenzaba a definir. Con ello destacó solo el aspecto económico del complejo sentido doctrinal del ordoliberalismo. Por supuesto, Foucault percibía, en el tiempo en que pronunciaba sus lecciones, que esa economización completa de la sociedad era el futuro. Retrospectivamente, entendió que ya era el efecto previsto por el ordoliberalismo. Esta representación se ha cosificado como la imagen adecuada para el presente. Con esa operación, la actualidad queda entendida como resultado necesario de un telos histórico perfectamente proyectado. Los ordoliberales serían los diseñadores de este presente.

Esta perspectiva tiende a eliminar los aspectos sobrevenidos de la situación actual, su radical novedad, sus decisiones políticas, el sentido imprevisto respecto de las proyecciones ordoliberales. El problema que encierra esta perspectiva genealógica reside en que no es capaz de entender a qué respondía el ordoliberalismo, su condición epocal. Este ensayo argumentará que el problema al que respondía el ordoliberalismo no tiene nada que ver con el problema del presente. Utilizar las teorías ordoliberales (diseñadas para impedir el Estado totalitario antes y después de la II Guerra Mundial) para pensar el presente que comienza con el final de la Guerra Fría, nos impide comprendernos hoy de forma adecuada. Con ello no sugiero que sea una urgente necesidad hacerle justicia a los pensadores ordoliberales. Lo urgente es pensar el presente de una forma adecuada. Foucault no pudo hacerlo cuando se comenzaba a avistar el final de la Guerra Fría, el contexto geopolítico que enmarca nuestro presente. Si repetimos su

pensamiento, nos cerramos el camino a una genuina comprensión de la cristalización del mundo posterior a la Guerra Fría.

Este ensayo se limitará a exponer una crítica del ordoliberalismo en Foucault. Es importante realizarla porque contribuye a diferenciar entre la construcción histórica del ordoliberalismo y el gobierno actual. Lejos de facilitar la transición entre una y otra forma gubernamental, debemos resistirnos a considerarlas como un continuo histórico. Desprendernos de esta consideración inmanente de la historia nos ofrece la perspectiva adecuada para contextualizar a Foucault.

3. La intuición básica de Foucault

La finalidad de Foucault en Nacimiento de la biopolítica era abordar el problema de la tipología específica de gobierno que se comenzaba a generar desde la irrupción de Margareth Thatcher. La llamó gubernamentalidad biopolítica. Foucault quiere describirla, y lo hace apelando al ordoliberalismo como su matriz teórica. Sus reflexiones sobre el ordoliberalismo son así instrumentales. Sin embargo, estas previsiones ordoliberales son así asumidas por Foucault como ya realizadas. Desde el punto de vista de una historia de las doctrinas políticas, esta operación tiene problemas. Desde una correcta ilustración social todavía presenta problemas más graves, pues impide la autoconciencia del hoy. Una correcta apreciación genealógica permitiría una mayor nitidez del concepto «ordoliberal», para apreciar mejor las distancias con nuestro presente. Sin embargo, lo que deseaba proponer Michel Foucault es una identificación entre aquel pasado y su presente. Para él, con el gobierno biopolítico llegaba el final de la época de la economía política. Y eso era ordoliberalismo. Esta identificación ocultaba la diferente época histórica de ambos fenómenos. El gobierno biopolítico de Foucault puede ser el final de la época de la economía política, pero el ordoliberalismo era una economía política centrada en el Estado (Böhm, Eucken y Grossmann-Doerth, 2017: 27)[4].

Por supuesto, no se trata de hacer aquí arqueología[5]. No hablamos del capitalismo renano, sino de ordoliberalismo[6]. Estamos interesados en mostrar si el ordoliberalismo tuvo una economía política, y el papel del Estado en ella. Y deberíamos resaltar, como contrapunto, si el gobierno biopolítico de Foucault tiene las mismas bases teóricas. En este sentido, mencionaré aspectos del ordoliberalismo que no han sido destacados por Foucault desde el punto de vista filosófico e ideal. Esos aspectos caracterizan a los ordoliberales como testigos de una época determinada específicamente europea, amenazada por una situación internacional dominada por los totalitarismos y por el capitalismo anglosajón tradicional. Lo decisivo para moverse en este escenario era un sentido preciso del concepto de Estado que ya no está vigente.

Foucault deseaba elaborar una síntesis que implicaba presentar el gobierno biopolítico como gobierno neoliberal. Creo que esta síntesis encierra su verdadero diagnóstico del presente. Era una síntesis porque reunía elementos divergentes. Como sabemos, su biopolítica se origina en la intensificación del Welfare State. La dimensión neoliberal consistía en que esa biopolítica estaba por completo atravesada por el mercado. Para Foucault los dos elementos procedían del ordoliberalismo. Veámoslo de cerca.

El concepto de gobierno biopolítico, para Foucault, superaba el concepto clásico de soberanía como política que daba muerte. Ahora el gobierno daba vida, y lo hacía a través de toda una política social masiva, reguladora, normalizadora, destinada a vivir más y más sano en libertad. Por eso, este gobierno estaba constituido por los «dispositivos liberógenos» (Foucault, 2007: 91). Lo específico de este gobierno biopolítico, lo que hacía de él un episodio propio de la historia del liberalismo, era que los dispositivos liberógenos se desplegaban generalizando a todas las esferas de acción social la forma mercado, la institución empresa y la forma de homo economicus. Así que el poder constituyente del gobierno biopolítico era el mercado, y los poderes que daban libertad eran los indirectos del mercado. Foucault creía ver que estos dos elementos ya estaban en el ordoliberalismo. Ambos a su manera producían una específica dialéctica de la Ilustración[7]. Los dispositivos liberógenos generaban dominación y opresión y

producían un intenso poder disciplinario, legitimado por dar libertad. Foucault habla de un tipo de intervención «ambiental», en lugar de una «subyugación interna de individuos»[8]. Pero ese marco ambiental representaba el final de la economía política y de la forma política soberana del Estado, dada la reemergencia de los poderes indirectos, del mercado. En opinión de Foucault, esa biopolítica fue diseñada realmente por la Vitalpolitik del ordoliberalismo. Alexander Rüstow, uno de los más conocidos autores ordoliberales, habría acuñado esa palabra.

Sin embargo, no está claro que el concepto de Vitalpolitik fuera el mismo que el de biopolitique. Vitalpolitik se traduce mejor por política orgánica y, aunque afectaba a la felicidad humana y al bienestar, no preveía las intensificaciones disciplinarias del Estado de Bienestar que Foucault ya conoce (Rüstow, 2017a: 163-177). Su contexto era relativizar la política social clásica de los sindicatos basada en mejorar salarios y reducir horas de trabajo, para intervenir en las condiciones de vida que potenciaran la dignidad humana, condición de felicidad y bienestar. Se trataba de intervenir sobre cómo el trabajador «siente su vida» (Rüstow, 2017a: 164).

Por supuesto, esta pretensión iba dirigida contra «la religión del progreso tecnológico», que Rüstow había abordado ya en otro escrito (1951). Por lo tanto, Rüstow deseaba intervenir en los fines que pudieran concernir al «sentido esencial de la vida» y toda su reflexión se inspiraba en el mito del Fausto. En suma Rüstow estaba frente a la previsión de una vida carente de motivación, el problema que Habermas abordaría en Problemas de legitimidad del capitalismo tardío, dos décadas más tarde. En suma, Rüstow deseaba prevenir las «explosiones disciplinarias» (2017a: 165) desde una intervención en el «modo de vida», ahora atravesado por los problemas del tiempo libre, el desempleo o los desplazamientos de los refugiados del este de Europa. Era, pues, era otra forma de abordar el problema del malestar en la cultura, una «insatisfacción social generalizada», una falta de significatividad como efecto de la masificación. Esto no podía ser mejorado por la política social clásica de aumentar salarios o disminuir horas de trabajo. Por supuesto, la intervención aspiraba a rozar los elementos psicológicos, y debía tener Vitaleffekt (2017a: 166), neutralizando las «fluctuaciones violentas en su posición en la vida» (2017a: 167)

como consecuencia de la continua evolución de la mediación técnica. Lo que se deseaba impedir es que la gente estuviera «intelectualmente muerta» (2017a: 167), de tal manera que pudiera vivir más allá de su «interés privado». Estos elementos, que concernían a la Vitalsituation, eran, entre otros, «la vida en la naturaleza, a cielo abierto; la conciencia de encontrarse uno en su propio terreno (aunque sea como inquilino toda la vida); la capacidad de cultivar su propio repollo y todo lo relacionado con estas condiciones. Este modo de vida producía una situación orgánica satisfactoria (Vitalsituation), de la que carece el trabajador industrial moderno» (2017a: 167). En suma, apreciamos tras ese asunto un eco del problema de la salvación del trabajador y se trataba de preguntarse por «qué suplementos positivos se requieren» para producir esta «genuina situación orgánica satisfactoria», lo que se llamará una Vitalbefriedigung. Esto es lo que Rüstow entendía por Vitalpolitik, (2017a: 168) que debería reintroducir en la vida aspectos de la situación pre-industrial. De este modo, intentaba apropiarse de la tesis de Engels en The Condition of the Working Class in England, y alcanzar un trabajo que fuera a la vez un gozo (2017a: 168). Al final se celebraba la vida al aire libre, y el trabajo comunitario gratis, en el que el obrero «tiene su propio suelo sobre el que reposar» (2017a: 169). Esto era más fácil de lograr en las ciudades medias que en las masificadas. Esta comprensión de las cosas era neoaristotélica y luchaba contra las intensificaciones. «El objetivo deseable no es el máximo sino el óptimo» (2017a: 169). Se trataba de una primera y rudimentaria filosofía de la compensación. En esos equilibrios el trabajador debería ejercer desde luego la self-help. Pero en modo alguno se trataba de convertirlos en auto-empresarios.

Esta intervención era necesaria porque Rüstow apreciaba una «insuficiente satisfacción de la necesidad de integración» (2017a: 174), lo que se traducía en una «falta de sentido del lugar que se ocupa en un orden». Por lo tanto, era un asunto central para los ordoliberales. Se podía crear el ordo económico, pero ¿qué se ganaba si los seres humanos no se sentían cómodos en esa Einordnung? Para eso se necesitaban nuevas «ideas y creatividad sociales» (2017a: 175) que abordaran esta Schicksalsfrage. Rüstow elevaba el tono patético cuando argumentaba que, de encontrar una solución a este asunto dependía «evitar una tercera guerra

mundial», algo que repitió dos veces[9]. Por último, para dejar bien clara la procedencia de su Stimmung, citó el Eclesiastés 5:18, un versículo en el más viejo estilo luterano que recuerda cuál es la porción de lo humano[10].

Foucault tiende a creer que esa Vitalpolitik ordoliberal era su biopolítica. Sin embargo, a la altura de 1979 la biopolítica era más bien la manera en que había cristalizado el Estado de Bienestar, con su intervención masiva en la salud, la higiene, la prevención, la educación, la seguridad social. Como esta intervención masiva se comenzaba a condicionar por el mercado, Foucault supuso que era la realización de la Vitalpolitik del ordoliberalismo, el único liberalismo sistemático e integral. Por eso para Foucault el ordoliberalismo no es una variedad del neoliberalismo. Es el neoliberalismo tout court, la culminación de su racionalidad política y el modelo de la misma (Gertenbach, 2017: 252). De ahí que él no esté interesado en las diferencias con la escuela de Hayek, sino en sus convergencias y en lo que se ha llamado su «common epistemological ground» (Gertenbach, 2017: 253).

Lo preocupante no es que Foucault evada una evaluación propia del ordoliberalismo, ni lo comprenda, sino que viera en el ordoliberalismo la matriz del actual gobierno biopolítico neoliberal. Al considerar que la biopolítica era un diseño ordoliberal, veía lógico que se hiciera a través del mercado. Para garantizar su síntesis, Foucault tuvo que asumir que para el ordoliberalismo el poder constituyente es el mercado, que configura a la vez el Estado y la sociedad, la vida entera, de tal manera que cualquier cosa pueda ser economizada y que cualquier aspecto de la sociedad deba ser gobernado por mecanismos de mercado. Esta mirada de Foucault se ha incorporado a la bibliografía secundaria de forma general[11]. Sin embargo, el ordoliberalismo no tiene esa comprensión del mercado porque no tiene esa comprensión del Estado.

4. Foucault sobre Ordoliberalismo y Estado

Hemos visto la parte biopolítica del argumento. Veamos la parte del

mercado en el ordoliberalismo.[12] Para Foucault, lo que surgió en 1930 se proyectaba a 1970 (Foucault, 2007: 92), y eso producía una crisis de la democracia liberal y el Estado de Bienestar. Este pasaje de los años 30 a los 70 permitía avanzar a Foucault hacia su tesis central. Y es que esa crisis, la misma crisis, generó «nuevos proyectos en el arte de gobernar (…) formulados en Alemania antes de la guerra e inmediatamente después de esta, y formulados en Norteamérica en nuestros días» (Foucault, 2007: 92). Esto es: los ordoliberales en 1930 estarían haciendo lo mismo que los neoliberales de Chicago en 1970. Hay evidencias de que los primeros querían evitar la deriva totalitaria de Alemania antes y después de la Guerra, y contribuyeron a fundar su Estado de Bienestar. Los segundos querían desmantelar el Welfare State inglés y americano porque implicaba una deriva totalitaria. Quien estableció esa continuidad epocal es la escuela de Chicago, y Foucault trabajó con ella sin criticarla. Este planteamiento condiciona todo lo que después dirá Foucault. Pues en realidad no solo acepta el punto de vista de Hayek, sino que lo generaliza. El nazismo pasado y el keynesianismo actual debían ser desmontados por el neoliberalismo. Pero el Welfare alemán era otra cosa, consecuencia de la política del ordoliberalismo, su manera de ordenar la economía y la sociedad desde una tercera vía entre capitalismo y totalitarismo. El neoliberalismo de los años 70 era el intento de escapar al keynesianismo inglés y americano, abandonando todo Welfare State, incluido el ordoliberal alemán. Este detalle para Foucault no parece contar. Neoliberalismo y ordoliberalismo son la misma cosa porque en 1930 luchaban contra el socialismo y el nazismo, y en 1970 lo hacían contra el keynesianismo y el Welfare State. Sin embargo, algo no cuadra. Pues los ordoliberales alemanes se sentían felices de haber fundado un Estado de Bienestar sin necesidad de una política keynesiana. Ellos ya habían luchado a su manera contra Keynes. La mirada de Foucault es la de Hayek de principio a fin, y sin embargo la proyecta sobre los ordoliberales. Que el ordoliberalismo se aviniese a trabajar en la producción del Welfare State a la alemana, la doctrina social de mercado y el Estado social de derecho, Foucault lo atribuye al hecho de que tenía una Vitalpolitik (algo que Hayek no tenía). De esa manera, el ordoliberalimo apareció como la matriz ordenadora de la síntesis de biopolítica y liberalismo. Ahora todo se revelaba: esa Vitalpolitik era neoliberal y se hacía a través del

mercado. Para dar verosimilitud al argumento, Foucault asumió que siempre había sido así, pues los ordoliberales desde siempre defendieron el papel constituyente del mercado.

Esta posición implicaba describir las relaciones entre mercado y Estado para los ordoliberales. Pero Foucault confesó carecer de una teoría del Estado, algo que llamaba «una comida indigesta» (Foucault, 2007: 95). Entonces reaccionó mostrando que lo que él estudiaba era la estatización de gubernamentalidades. No tenía una teoría del Estado, pero sí de las prácticas estatales. Ese punto sugería que había prácticas históricas de gobierno no-estatales, que poco a poco acababan en manos del Estado. Esto es: deseaba hacer una historia de las prácticas del Estado, no pensar su esencia en una doctrina. Y en este proceso de estatalización de prácticas deseaba abordar el sentido de lo que llamó las «dos formas del neoliberalismo» (Foucault, 2007: 97). En suma, el ordoliberalismo era el neoliberalismo alemán (Foucault, 2007: 99). Asumió que el enemigo de ambos era Keynes y que eso los unió, lo que es verdad. Sin embargo, la impugnación de Keynes podía llevar a políticas muy diferentes. Ahí Foucault no quiso entrar. El curso Nacimiento de la biopolítica debía hablar sobre todo de los alemanes y esto porque «me parece más importante que los otros [los de la Escuela de Chicago] desde el punto de visto teórico para el problema de la gubernamentalidad» (Foucault, 2007: 99). Ellos habían fundado la biopolítica. Sin embargo, la reconstrucción tras la II Guerra Mundial, y las políticas de planificación y socialización posteriores a 1948, le parecían a Foucault genéricamente como keynesianas. También las alemanas. Por ello tuvo que situar a los ordoliberales alemanes contra esta presunta política keynesiana alemana. Foucault identificó la política del Wissenschaftlicher Beirat alemán como el núcleo ordoliberal de oposición a una política keynesiana (que nunca existió).

En su análisis del discurso de Ludwig Erhard del 21 de abril de 1948, Foucault lo resumió así: «Es preciso liberar la economía de las restricciones estatales» (Foucault, 2007: 102). Sin embargo, si uno va a la cita de Erhard vemos que no dice esto. Dice así: «Si bien no estamos de acuerdo en la meta, sin embargo resulta clara la dirección que hemos de tomar: la liberación respecto de la economía estatal planificada, que obliga a todos los seres humanos

al degradante yugo de una burocracia que se hace dueña de toda vida». Debemos a los editores de Nacimiento de la biopolítica la cita literal de este pasaje[13]. Sabemos que Foucault la toma de François Bilger. Pero si vamos al texto de Bilger, nos damos cuenta de que Foucault ofrece solo esta frase del pasaje: «la liberación de la economía de las restricciones del Estado». El contexto de la frase en el libro de Bilger es más performativo. «El 28 de abril de ese mismo año, él [Erhard] pronunció su primer gran discurso, sorprendiendo a toda la Asamblea con palabras totalmente fuera de lo común e inesperadas. Mientras todos los diputados exigían planificación, él anunciaba "la liberación de la economía de las restricciones del Estado». Efectivamente, el fragmento de Bilger produce un efecto de aguda contraposición entre las prácticas de reconstrucción, socialización y planificación (supuestamente keynesianas), por un lado, y la liberación de las coacciones estatales demandada por Erhard, por otro. En suma, para Bilger y para Foucault, Erhard era un antikeynesiano neoliberal y estaba introduciendo la serpiente del neoliberalismo en el huevo de la economía política de la reconstrucción alemana. Hayek y Erhard serían lo mismo.

Pero si analizamos correctamente la frase de Erhard, nos damos cuenta de que no estaba pidiendo nada contrario a la socialización, reconstrucción e intervención. La frase no incluía nada asombroso, inesperado o inactual, como sugiere Bilger. Era una frase que recuerda el viejo espíritu liberal, convertido en sentido común tras la II Guerra mundial. Su énfasis está puesto en la hostilidad a la burocracia porque somete la vida a un yugo indigno. Se trataba de controlar el tipo humano del burócrata, una amenaza a la libertad, la creatividad y la dignidad de la vida. Las tareas de reconstrucción, intervención y socialización constituían oportunidades para que este tipo humano se hiciera dominador. Era urgente ponerle límites. Erhard pretendía romper con la forma prusiana de gobierno, heredada por los nazis. No se trataba de indisponerse con las «contraintes»» o «restricciones» estatales (algo muy vago) sino con la «staatliche Befehlswirtschaft», que solo puede traducirse por «economía de mandato o comando estatal». Sin duda, eso era la economía nazi, la economía de guerra y la economía soviética. Erhard afirmaba que estaba de acuerdo con emprender esta orientación de intervención y socialización, pero no con permitir la intervención ejecutiva de las órdenes económicas del Estado. Esta

era la línea roja. Erhard hablaba de una fase necesaria de reconstrucción, intervención y socialización, pero deseaba impedir una burocratización asfixiante y cerrar el paso a la economía de comando estatal. La ejecución de los planes de socialización y reconstrucción debía depender de la libertad de empresa, libertad de precios y economía de mercado, algo coherente con la diferencia ordoliberal entre Wirtschaftsverfassung y Wirtschaftsprozess. El Estado intervenía en la primera, no en el segundo. Si el Estado intervenía en el proceso económico, se produciría una economía de mandato estatal. Si solo intervenía en la constitución económica se dejaría al actor económico en libertad. Por lo tanto, no había aquí nada contrario ni inesperado a la época. Era el viejo sentido de que allí donde se impone la economía de mandato estatal, que ejecuta sus planes por medio de una poderosa burocracia, allí la vida queda sometida y la libertad y la responsabilidad se hacían imposibles.

Y ese era el sentido de la cita de Erhard, como se descubre a continuación: «Ni la anarquía ni el estado de termitas son apropiados como formas de la vida humana. Solo allí donde la libertad y el vínculo social se convierten en ley que imponen el deber, encuentra el Estado la legitimación ética para hablar y actuar en nombre del pueblo» (Stützel, 1981: 39-42). Aquí el énfasis estaba en el «weder… noch» y la traducción de Bilger es muy libre. Lo que decía Erhard es que no estaba de acuerdo ni con los fines de una liberalización absoluta, que impondría la anarquía de los libertarios americanos, ni en generar un estado de termitas, de hombres-hormigas. En suma, se hablaba de salvar la libertad, pero también de aceptar la ley vinculante dotada de esa Sittlichkeit que ofrece su legitimidad al Estado para poder llamarse Estado del pueblo.

Foucault, con su recepción de Bilger, a su vez sesgada, disuelve lo más importante del ordoliberalismo: la necesidad de vincular economía libre y Estado,[14] de tal modo que este se pueda llamar Estado del pueblo. Lo decisivo es que solo bajo esos supuestos se podía entender una «menschliche Lebensforme». Curiosamente, en un curso destinado a mostrar el origen de la biopolítica, Foucault despreciaba todas las ocurrencias del discurso que hablan de Leben y de Lebensform como algo que afecta al pueblo. Sin estas invocaciones, no tienen sentido las propuestas de Rüstow de 1951 sobre una Vitalpolitik.

Sabemos que la expresión «Termitenstaat» de Erhard procedía de Wilhelm Bölsche (1931), un especialista en continuar la reflexión alemana sobre las analogías entre la vida social y la vida animal tan del gusto de la época. En suma, Erhard estaba reflejando el esquema del pensamiento ordoliberal, que se implicaba en el consejo, la reconstrucción y la socialización de la economía alemana, y esto por motivos internos al programa ordoliberal. No era nada inactual, asombroso o sorpresivo. Excluía la economía ejecutada por orden y mandato del Estado, tanto como el anarquismo económico americano, defensor de la desregulación completa. La conclusión que extrae Foucault es sin embargo esta: «Como ven, ese liberalismo económico, ese principio de un respeto de la economía de mercado que había formulado el Consejo Científico, se inscribe dentro de algo que es mucho más global, un principio según el cual deberían limitarse en general las intervenciones del Estado» (Foucault, 2007: 103). Como hemos visto, de la posición de Erhard no se sigue nada parecido a esto. Cuando Foucault añade que en el discurso de Erhard se trataba de cuestionar «la legitimidad del Estado», sugiere que era una manifestación de la fobia al Estado. Sin embargo, los ordoliberales no tenían fobia al Estado, ni mucho menos[15]. Al contrario, pensaban con Hegel que el Estado debía dotarse de la eticidad suficiente para poder ser el Estado del pueblo[16].

En efecto, si el Estado perdía todo poder decisorio y directivo, toda eticidad, la anarquía era inevitable. Entonces no podría establecer una constitución económica. Erhard quería evitar los dos extremos, y argumentaba a favor de la intervención estatal adecuada. El objetivo era mantener un Estado fuerte que pudiera hablar en nombre del pueblo. Y esto no era un asunto meramente económico, sino, como asumía Röpke, civilizatorio, que afectaba a la forma de vida (1957). La línea roja no está, como quiere Foucault, en que el Estado no «viole la libertad de los individuos». No hay en el ordoliberalismo una noción de libertad negativa. Se quiere evitar tanto la anarquía como una legalidad sin eticidad, el Estado de comando imperativo económico de los nazi y los soviéticos, y se quiere condicionar todo a la «Bindung zum verpflichtenden Gesetz». No hay aquí estadofobia. Al contrario, los ordoliberales coincidieron con Carl Schmitt en que la masiva intervención económica del Estado en la sociedad de masas, el Estado total extensivo, no lo había fortalecido, sino debilitado[17].

Pero todavía hay más. Foucault llega a decir que en el texto de Erhard vemos un Estado «despojado de sus derechos de representatividad» (Foucault, 2007: 104). De forma extraña, Foucault no ha leído este pasaje: «El Estado encuentra la justificación ética para hablar y actuar en nombre del pueblo solo donde la libertad y el vínculo se convierten en ley de obligado cumplimiento». ¿Puede significar esto despojar al Estado de su «representatividad»? Hablar y actuar en el nombre del pueblo, disponer de una legitimidad ética, vincular la libertad a la ley del deber, ¿cómo puede ser identificado con la pérdida de la representatividad por parte del Estado?

Foucault orientó así todo su capítulo sobre una base endeble. Analizando la frase de Erhard mal traducida y peor entendida, Foucault proyectó sobre ella «toda una serie de significaciones que están implícitas y solo demostrarán su valor y su efecto a continuación» (Foucault, 2007: 105). Y esas significaciones implícitas estaban «efectivamente en la cabeza, si no de quien pronunció la frase, al menos de quienes escribieron su discurso» (Foucault, 2007: 105). ¿Y cuál es el centro de estas significaciones implícitas que ahora se revelan? El siguiente: «La idea de una fundación legítima del Estado sobre el ejercicio garantizado de una libertad económica» (Foucault, 2007: 105). La frase, como vimos, legitimaba la justificación ética del Estado en la defensa de una forma de vida como vida del pueblo. Ahora para Foucault solo se legitima por la libertad y el éxito económicos. No hay base alguna para esta conclusión, pero las legiones de estudiosos de Foucault, que ven en él una fuente primaria y no el analista no siempre escrupuloso de fuentes, la aceptan como una nueva biblia.

Erhard, obviamente, no dice lo que Foucault sugiere, pero esto se debe a «que es fácil reconocer una astucia táctica y estratégica» (Foucault, 2007: 105). No solo eso. Foucault, descontento con su extraña forma de expresarse, añade algo más: «Para decirlo con mayor exactitud, era una estratagema con respecto a los norteamericanos y Europa» (Foucault, 2007: 105). Dicha estratagema consistía en darle garantías a los lobby americanos sobre el hecho de que tendrían mano libre para hacerse con la economía alemana y, al mismo tiempo, asegurar al resto de Europa que no se pondría en marcha de nuevo un Estado fuerte. La cultura

de la sospecha, que estaba de moda en aquellos años, aquí va demasiado lejos. Erhard encarnaba la astucia de la vieja Alemania, dispuesta a engañar a la vez a Estados Unidos y a Europa mediante «los imperativos de una táctica inmediata» (Foucault, 2007: 106). Y esa táctica, «iba a seguir siendo uno de los rasgos fundamentales de la gubernamentalidad alemana contemporánea desde 1948 hasta nuestro días». En suma, el ordoliberalismo era un conjunto de estrategias y tácticas únicamente comprensible desde la situación de derrotada de Alemania, y además puestas en marcha por autores que deseaban exonerarse de toda culpa por el nazismo y lisonjear a las potencias vencedoras con una promesa de que no estaban construyendo un Estado fuerte.

Sin embargo, aunque Foucault considere que las posiciones ordoliberales tras la II Guerra Mundial eran un poco cínicas, el núcleo del argumento se toma como tesis fuerte: «la economía produce legitimidad para el Estado, que es su garante» (Foucault, 2007: 106). Esta es una tesis antigua, pero no es ordoliberal. No es una tesis Erhard. Una crisis siempre es un reto a la legitimidad del Estado, desde luego. El buen clima económico facilita la obediencia en tanto legitimidad fáctica. Pero por debajo de esto, lo esencial es la legitimidad en sentido normativo. Y no veo que Erhard y los otros ordoliberales reduzcan la legitimidad del Estado al éxito económico. La economía debe relacionarse con el Estado de tal manera que permita una forma de vida tal que éticamente, por su atención a la estructura sittliche de esa forma de vida, permita al Estado hablar en nombre del pueblo que vive en ella. El Estado debe regular la vida económica de tal forma que la vida del pueblo siga así. Con este fin, el Estado es el creador de la constitución económica, no la constitución económica el poder constituyente del Estado. Foucault desea asegurar que «la economía es creadora de derecho público» (Foucault, 2007: 106) y esto significa para él que existe una «genealogía permanente del Estado a partir de la institución económica». La equivalencia de estas frases no es clara. Ni la economía legitima en último extremo al Estado, ni la economía constituye al Estado. Este no se legitima solo económicamente. Obtiene su legitimidad cuando regula la economía entre la anarquía y la economía de comando del Estado, porque así genera una constitución económica destinada a mantener la forma ética de la vida del pueblo. Por eso no parece

que la economía produzca. El consenso brota de la eticidad popular y la fortaleza del Estado debe existir para constituir la economía de tal modo que la proteja. Por supuesto que la forma de vida ética de un pueblo, con su libertad y autonomía, no puede separarse de la economía, pero no es solo la economía. En todo caso, lo que permite que el Estado actúe en nombre del pueblo y proponga una ley vinculante no es solo que actúe en nombre del pueblo «económico», sino que vea respetada su Lebensform, su Sittlichkeit o su Vitalsituation. Ninguno de los ordoliberales quiso derrocar teóricamente la diferencia weberiana entre fenómenos económicos sustanciales y fenómenos políticos económicamente relevantes. El Estado es un fenómeno político económico relevante, pero no sustancial. Para poder seguir existiendo como pueblo de un Estado se requiere constitución, y también la económica. Todo eso falló en 1933. Pero eso no quiere decir que en 1948 solo se buscase el consenso económico como fundamento de legitimidad. Eso es inviable. El consenso ético tras la tragedia nazi hizo posible la legitimidad de un Estado suficientemente fuerte como para forjar una Wirtschafsverfassung. La neutralización que no fue posible en 1932, se hizo posible en 1948.

Insensible a estos elementos, hemos visto cómo Foucault dibuja la «institución neoliberal alemana» (Foucault, 2007: 107). Ese dibujo se remonta a Max Weber. De la misma manera que el enriquecimiento particular fue signo de elección divina, ahora el enriquecimiento es signo «de la adhesión de los individuos al Estado» (Foucault, 2007: 107). La riqueza del particular justificó a Dios y ahora justifica al Estado. En un caso y otro sigue siendo la palanca de una teodicea histórica que cumple la misma función, borrar la historia del sufrimiento y la culpa. Aunque era consciente de que estaba haciendo «simetrías un poco artificiales», Foucault asumió que Alemania era el primer ejemplo en la historia de un «Estado económico, radicalmente económico» (Foucault, 2007: 108). Se trataba de una novedad única. Para Foucault, de forma inconsciente, los alemanes pasaron de creer en la providencia de Dios y en la predestinación, a creer en la providencia del mercado, que por fin les daba un Estado.

Pero aquí la clave era un dilema que Foucault no parecía detectar: o bien la economía sana es efecto de un Estado ético fuerte que

produce orden y constitución, y gobierna las fuerzas naturales que intervienen en el proceso económico; o bien el Estado es el efecto de una economía fuerte del mercado regido por la mano invisible. Foucault sugiere que los ordoliberales entendieron el Estado fuerte como efecto de la mano invisible del mercado. En suma, que dominó la providencia del deus absconditus del mercado. Pero esto es incompatible con la prioridad del Estado del pueblo como premisa constituyente. En suma, para los ordoliberales el Estado es el a priori del mercado[18]. No al revés. Para mostrar su fuerza el Estado debe neutralizar la economía respecto de la batalla política y entregarle una constitución propia. Eso es éticamente posible porque la ciencia de la economía política, no la mano invisible, puede lograrlo. Este diseño no tiene nada que ver con el de Caminos de Servidumbre de Hayek, ni con la escuela de Chicago.

5. La última neutralización

Tal y como lo expone Foucault, lo que queda cortocircuitado es el pueblo como fundamento ético del Estado. Así se daría paso al pensamiento neoliberal: el fundamento del Estado es el mercado. Pero esto no es lo que pensaban los hombres como Erhard. Ellos deseaban usar el poder del Estado, derivado del hecho de hablar en nombre del pueblo, para impulsar unas reformas de estabilización de la moneda, de liberar precios, de regular el mercado con medidas antimonopolios, de configurar la competencia, porque la libertad económica y la competencia formaban parte de esta eticidad. Solo sobre un marco estable tenían sentido las medidas de liberalización de precios. Solo así habría competencia. Y para mantener esa competencia se debería disponer de una legislación antimonopolio, algo que solo un Estado fuerte podía imponer (el Estado de Weimar no lo logró). Este es el motivo por el que Carl Schmitt sea citado con aprobación por los ordoliberales. Lo que se aprobaba de él era el concepto de un Estado fuerte[19] y el hecho de que su fortaleza se medía por su capacidad de neutralización. De ahí la dimensión histórica universal que apoyaba sus puntos de vista. El Estado fuerte había neutralizado la religión, la ciencia, la estética, y ahora debía neutralizar la economía como terreno de

guerra civil (Rüstow, 2017b: 146).

Los ordoliberales, con una agenda temporalmente medida, que Foucault reconoce, fueron liberando sectores según avanzaba el dinamismo económico[20]. Todo esto lo hizo el Estado, no el mercado. Y lo hizo para evitar la anarquía y la economía de mandato estatal o economía dirigida que deseaban los socialistas. Y lo hizo antes de que el mercado funcionara. La dimensión científica de esa constitución imponía la apuesta por su verificación. Por supuesto, el Estado habría tenido problemas de legitimidad si sus medidas no hubieran funcionado. Pero el Estado no es genealógicamente efecto de esas medidas. Claro que no eran medidas socialistas. Se trataba de una socialización por vía de la creación de marcos ordenados. Pero cuando la huelga general de 1948 fracasó, los socialistas y los sindicatos se plegaron. Y lo hicieron porque, en el sentido en que hemos interpretado a Erhard, consideraron que «el ordoliberalismo era una alternativa valedera al capitalismo y al planismo» (Foucault, 2007: 111). Foucault una vez más confunde al lector al interpretar la frase como «el orden liberal». Pero no era el orden liberal el que era alternativo al capitalismo y al planismo. Era el estado social de derecho, pactado con el ordoliberalismo. Claro que aquella era una frase ingenua, pero no hipócrita, ni táctica. Porque en ella capitalismo aludía al «anarquismo» de la frase de Erhard, esto es, al capitalismo y al liberalismo antiguos.

Todo esto habría exigido interpretar las cosas de otro modo. Sin embargo, Foucault ya no puede dar marcha atrás y dice algo incomprensible desde su planteamiento; a saber, que «en ese neoliberalismo existía la promesa por fin cumplida de una síntesis o de una vía media o de un tercer orden entre capitalismo y socialismo» (Foucault, 2007: 112). No era en ese neoliberalismo, sino en el ordoliberalismo[21]. Por supuesto que Foucault no le concede valor alguno a la frase de la tercera vía, una constante en la retórica ordoliberal[22]. Para él formaba parte de la estrategia, la astucia y la táctica, por mucho que para los ordoliberales era una consecuencia de su fe en el Estado fuerte, la forma de presentar una oferta de profundo pacto social, cuya ausencia había liquidado la República de Weimar. Foucault no se pregunta jamás si no sería este el sentido en el que trabajaba la escuela ordoliberal y si no

sería por eso por lo que se adhirieron a él las Iglesias católica y protestante alemanas, y por el que acabó adhiriéndose el socialismo a la divisa «tanta competencia como sea posible y tanta planificación como sea necesaria» (Foucault, 2007: 113, n. 40). Aquí una vez más Foucault se mueve en el límite[23]. Esta frase queda en sus manos de esta forma: «tanta competencia como sea posible y planificación en la medida justa y necesaria». Pero eso no es lo que dice la frase, que manifiesta no tenerle miedo a la planificación. En manos de Foucault parece querer decir «la mínima planificación posible», lo que no era el caso en 1948[24]. Lo que estaba en juego aquí era la certeza de que el anarquismo desregulador llevaba a la imposibilidad de acercarse a la igualdad. La competencia reglada y compensada[25], por el contrario, era beneficiosa a la totalidad del pueblo y con ello los ordoliberales defendían su profundo sentido antimonopolio.

La competencia era un bien público, porque no se podía escindir de la libertad y de la igualdad, de las fuerzas de cohesión social, pues el mayor atentado contra ella eran los monopolios. Pero no era el bien público absoluto, como quieren Dardot y Laval[26]. Por el contrario, era necesario compensarlo con formas de solidaridad[27]. Foucault presentó este movimiento como la adhesión del socialismo al neoliberalismo. Sin embargo, este planteamiento le permite ignorar la cuestión de la solidaridad en el ordoliberalismo. Nunca se explora la cuestión de si esta adhesión del socialismo a la competencia con solidaridad dotaba de coherencia su adhesión a la democracia. Se abandonaba con ello la idea de que la democracia liberal era solo un instrumento para conquistar el socialismo. Entonces se creyó que la adhesión a la democracia como fin, con sus principios ético-jurídicos superiores de libertad, igualdad y responsabilidad, vinculados a una forma de vida, implicaba adherirse a un régimen de competencia protegido, regulado y preservado por el Estado, compensado por medidas de solidaridad. Quizá solo así se podría dar el consenso suficiente para que un pueblo pudiera apoyar un Estado capaz de hablar en su voz. Foucault concluye que la práctica de la RFA tras 1948 fue una «práctica gubernamental de ese neoliberalismo» (Foucault, 2007: 115). Así entró el socialismo «por fin al juego de la gubernamentalidad». Lo que se produjo tras 1948, lo que llamamos Estado de Bienestar, era Vitalpolitik. Con ello, para Foucault, el

socialismo quedaba neutralizado al entrar en el juego del neoliberalismo.

6. El valor de la intuición de Foucault

Foucault pudo concluir que el gobierno biopolítico neoliberal del presente no era un Estado de Bienestar, sino una nueva lógica del gobierno impulsada por los autores ordoliberales. Ellos habrían mantenido su Vitalpolitik sometida a la condicionalidad constituyente del mercado. De este modo, Foucault podía imputarle los dos males: intervenir en la vida y hacerlo desde el mercado como esfera absoluta. El homo economicus se elevaba a absoluto. La condición fue hacer desaparecer el Estado de su análisis. Pero el ordoliberalismo es la última manifestación del Estado continental y su lógica, cuyos orígenes se remontan al cameralismo alemán[28].

La genealogía de Foucault está equivocaba. Pero lo que él veía era cierto. Ahora se condicionaba el cumplimiento de los servicios públicos a su valoración desde el mercado. Esta no era una premisa ordoliberal clásica, sino una respuesta nueva ante la intensificación del Estado de bienestar. En suma, el gobierno biopolítico neoliberal de Foucault es un acontecimiento, un episodio en la evolución del Estado de bienestar finalmente desplegado en los años 70. Obedecía al problema creciente de la deuda y respondía a la eliminación de servicios públicos impulsada por las políticas de Thatcher y Reagan. Pero para entenderlo no era necesario inventarse una genealogía ordoliberal como hace Foucault. El ordoliberalismo deseaba desvincular a las masas obreras del marxismo y del comunismo y forma parte de esa batalla civilizatoria que duró hasta la Guerra Fría. Lo sustantivo del gobierno biopolítico neoliberal es una práctica institucional del Estado de bienestar que somete los servicios públicos a una racionalidad de mercado, no a la finalidad específica de sus propios objetivos. No juega en la guerra civilizatoria clásica del siglo

, sino en la nueva guerra del capitalismo financiero mundial y en la explotación de los pueblos que produce la deuda pública financiada en el mercado. El ordoliberalismo era, en el fondo, un comunitarismo de la eticidad, consciente de que solo sobre esa base podía organizarse un Estado fuerte protector de la forma de vida comunitaria. Para ese fin necesitaba una biopolítica.

Pero si esto es así tenemos que preguntarnos qué se entiende por neoliberalismo frente al ordoliberalismo. ¿No será que el neoliberalismo implica además la privatización de todo servicio público, la negación misma del concepto servicio público? ¿Y no sería tal por haber roto con todo aspecto comunitario?¿No parece entonces que un neoliberalismo consumado ha de dejar de ser biopolítico? ¿Cómo puede ser biopolítico el homo economicus individual y completamente autorreferencial? ¿Cuál podría ser la biopolítica sin Estado? Estas preguntas tienden a subrayar el aspecto inacabado de las lecciones de Foucault.

Foucault deseaba moverse en el horizonte interno del liberalismo[29], pero en realidad se movía en un escenario de alcance muy diverso. La crisis real del dispositivo general de gubernamentalidad, en aquellas fechas del final de la Guerra Fría, mostraba la transformación del sentido de la soberanía. Los ordoliberales, siempre pendientes de mantener el principio de un Estado fuerte simbolizado en una moneda fuerte, tuvieron que improvisar estrategias para defenderlo de una nueva situación producida por el capitalismo financiero internacional. La obsesión por la deuda viene de ahí. Eso llevó primero a la racionalización de servicios públicos, que es la etapa que contempla Foucault, y luego a su recorte. Por la misma lógica de buscar fortaleza, lleva al euro. Pero la contradicción estaba en mantener una moneda fuerte sobre la base de Estados de fortaleza desigual. De esta manera, Europa se embarcaba en un mar ignoto cuyas consecuencias no podía contemplar.

Foucault lo vio muy bien, pero lejos de entender el proceso como un sobrevenido histórico, lo vio dentro de una lógica inmanente de la historia del liberalismo, lo que es dudoso que fuera. Por eso para él, de forma coherente, las respuestas a esa crisis de gubernamentalidad que daban los ordoliberales y los neoliberales

eran algo más que ofertas más o menos convergentes y sincrónicas. Eran convergentes en su sentido hasta el punto de que, como ha visto muy bien un crítico, «así, y partiendo del ordoliberalismo alemán, se podría ver con claridad la situación problemática de todo el Neoliberalismo» (Gertenbach, 2018: 170). Esta impresión, que se impone en toda la bibliografía desde el escrito de Foucault[30], es preciso resistirla por un momento y a eso aspira mi trabajo. Pues Foucault nos dice que lo que padecemos estuvo preparado desde el principio y es un efecto necesario de un proceso dirigido y consciente. Pero no es así. Es un efecto sobrevenido de la profunda e inmanejable sima del tiempo histórico. No es un telos irresistible, sino un problema abierto[31].

7. Bibliografía

B

ilger

, François (1964): La pensé économique libéral dans l'Allemagne contemporaine. París: Daniel Villey.

B

öhmler

, Andreas A. (1998): El ideal cultural del liberalismo, La filosofía política del ordo-liberalismo. Madrid: Unión Editorial.Bottom of Form

B

ölsche

, Wilhelm (1931): Der Termitenstaat: Schilderung eines geheimnisvollen Volkes. Berlín: Kosmos.

B

öhm

, Franz; E

ucken

, Walter y G

rossmann

-D

oerth

, Hans (2017): «The Ordo manifesto of 1936», en Briebricher, Thomas y Vogelmann, Frieder (eds.) (2017): The Birth of Austerity, German Ordoliberalism and Contemporary Neoliberalism. Londres: Rowman and Littlefield, pp. 27-41.

D

ardot

, Pierre y L

aval

, Christian (2013): La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal. Barcelona: Gedisa.

E

ucken

, Walter (2017): «Structural Transformations of the State and the Crisis of Capitalism», en B

riebricher

, Thomas y V

ogelmann

, Frieder (eds.) (2017): The Birth of Austerity, German Ordoliberalism and Contemporary Neoliberalism. Londres: Rowman and Littlefield, pp. 51-72.

F

oucault

, Michel (2007) Nacimiento de la Biopolítica, Curso del Collège de France (1978-1979). Edición a cargo de Michel Senellart, François Ewald y Alessandro Fontana. México: FCE. G

ertenbach

, Lars (2008) Die Kultivierung des Marktes, Foucault und die Gouvernamentalität des Neoliberalismus. Berlín: Parodos.

— (2017): «Economic Order and Political Intervention. Michel Foucault on Ordoliberalism and its Guvernmental Rationality», en B

riebricher

, Thomas y V

ogelmann

, Frieder (eds.) (2017): The Birth of Austerity, German Ordoliberalism and Contemporary Neoliberalism. Londres: Rowman and Littlefield, pp.

239-254.

G

il

V

illegas

, Francisco (2010) Max Weber y la guerra de los cien años: Historia de las ciencias sociales. México: FCE.

G

rebing

, Helga y E

uchner

, Walter (2005): Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland: Sozialismus, katholische Soziallehre -protestantische Sozialethik. Essen: VS Verlag.

L

agasnerie

, Geoffroy de (2012): La dernière leçon de Michel Foucault. París: Fayard.

M

üller

-A

rmack

, Alfred (1963): Entre el capitalismo y el comunismo, un tercer camino? Ed. de Ramón Trías Fargas. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.

P

reiser

, Erich (1937): Die Württembergische Wirtschaft als Vorbild. Die Untersuchungen der Arbeitgruppe Ostpreussen-Würtemberg. Stuttgart: Kohlhammer.

R

ieter

, Heinz y S

chmolz

, Matthias (1993): «The Ideas of German Ordoliberalismus, 1938-1945: printing the way to a new economic order», en The European Journal of the History of Economical Thougth, 1, 1, pp. 87-114.

R

öpke

, Wilhelm (1957): Jenseits von Angebot und Nachfrage. Berna: Paul Haupt.

R

üstow

, Alexander (1951): «Kritik des technischen Fortschritts», en Ordo, 4, pp. 373-407.

— (2017a): «Social Policy or Vitalpolitik», en B

riebricher

, Thomas y V

ogelmann

, Frieder (eds.) (2017): The Birth of Austerity, German Ordoliberalism and Contemporary Neoliberalism. Londres: Rowman and Littlefield, pp. 163-179.

— (2017b): «State Policy and the Necessary Conditions for Economic Liberalism», en B

riebricher

, Thomas y V

ogelmann

, Frieder (eds.) (2017): The Birth of Austerity, German Ordoliberalism and Contemporary Neoliberalism. Londres: Rowman and Littlefield, pp. 143-150.

— (2017c): «General Sociological Causes of the Economic Disintegration and Possibilities of Reconstruction», en B

riebricher

, Thomas y V

ogelmann

, Frieder (eds.) (2017): The Birth of Austerity, German Ordoliberalism and Contemporary Neoliberalism. Londres: Rowman and Littlefield, pp. 151-162.

S

chmitt

, Carl (1931):Die Hüter der Verfassung. Tübingen: Mohr.

S

tützel

, Wolfgang (1981): Grundtexte zur Sozialen Marktwirtschaft. Zeugnisse aus zweihundert Jahren ordnungspolitischer Diskussion, Bonn: Kudwig-Erhard-Stiftung.

V

illacañas

, José Luis (2016): «Una apología cínica de la revolución neoliberal: sobre La última lección de Michel Foucault», en Dorsal, Revista de Estudios Foucaultianos, nº 1, pp. 109-118.

Y

oung

, Brigitte (2017): «Is German's and Europe's Crisis Politics

Ordoliberal and/or Neoliberal?», en Briebricher, Thomas y Vogelmann, Frieder (eds.) (2017): The Birth of Austerity, German Ordoliberalism and Contemporary Neoliberalism. Londres: Rowman and Littlefield, pp. 221-239.

Z

amora

, Daniel y

Behrent

, Michael C. (2015): Foucault and Neoliberalism. Cambridge: Polity Press.

4 Los ordoliberales deseaban que volviera a ejercerla. Invocaban a los cameralistas del siglo

y deseaban que «ambas disciplinas recuperen el lugar que les corresponde en la vida de la nación» (Böhm, Eucken y Grossmann-Doerth, 2017: 28).

5 Para esto véase Gil Villegas, 2010.

6 Véase Preiser, 1937. Esta obra fue una referencia importante en la conferencia de Alexander Rüstow, «Social Policy or Vitalpolitik» (2017a: 163-179).

7 Como podemos ver en Nacimiento de la biopolítica (134 y ss.), esa dialéctica no hizo sino desplegar el problema de la irracionalidad/racionalidad de la sociedad moderna, algo que había destacado Max Weber. Por eso Foucault hace de Weber el padre tanto de la Escuela de Frankfurt como de Eucken, pues ambos pusieron el énfasis en el problema de la irracionalidad del capitalismo y cómo dar paso a una nueva racionalidad.

8 Véase para este punto Gertenbach, 2017: 252.

9 «Is one of the few ways open to all of us to help, bit by bit, to prevent o third world war» (Rüstow, 2017a: 175).

10 Rüstow se mostraba además muy preocupado por la cuestión de los cambios en la situación de la mujer y por su destino de «infelicidad, así como la que afecta a los maridos y los hijos» (2017a: 172-173). En todo caso, como se ha dicho, el ordoliberalismo no propone un homo economicus. Röpke creía más bien que era un homo religiosus.

11 Así, Gertenbach, tras hablar de las «indirekter Intervetion» (2008: 81), pasa a decir que la política económica neoliberal no es ya “Wirtschaftspolitik”, sino política social que “nicht mehr auf die Sphäre der Ökonomie beschränkt bleibt” (2008: 82). Esto es así porque “Alles ist prinzipiell ökonomisierbar oder in

ökonomistischer Termini zu fassen". Tendríamos así una "ökonomistischer Gesellschaftspolitik". Para Gertenbach esto sería lo mismo que la "Form einer Universalisierung des ökonomischen theoretisch-analytischen Modells". La conclusión es la de Foucault: ambas escuelas son para este autor las dos caras de la misma moneda, la ocupación de un mismo espacio epistemológico desde dos direcciones diferentes. Para ambas lo no económico es solo lo «Noch–Nicht–Ökonomischen» (2008: 3). Esto no es una premisa ordoliberal, pero es difícil que sea un planteamiento de Hayek.

12 De la misma manera, Brigitte Young se pregunta: «Sobre qué base el ordoliberalismo ha llegado a ser visto como el "Peligro para Europa" y si esta escuela de pensamiento ha constituido la principal influencia en la gestión alemana de la crisis de la eurozona» (2017: 225).

13 Que se extrae de Stützel, 1981: 39-42.

14 Lars Gertenbach dirá al respecto: «La cuestión básica del ordoliberalismo es la idea de que el liberalismo tiene que ser abordado desde la cuestión del orden. [...] Proyecta esa idea como una convergencia entre las disciplinas que representan: la economía y el derecho. Este llamamiento a la alianza entre la economía política y la jurisprudencia debe entenderse como el postulado fundacional del ordoliberalismo, especialmente porque los sitúa en una posición claramente enfrentada a las escuelas de pensamiento económico dominantes en la época» (2017: 240).

15 Los ordoliberales como Rüstow invocaban a Freiherr von Stein con admiración (Rüstow, 2017a: 173) y despreciaban a los románticos como Savigny y la Escuela Histórica de Schmöller por destruir las bases de la economía política (Böhm, Eucken y Grossmann-Doerth, 2017: 33). Admiraban a Federico II y dejaban claro que «the economic constitution must be understood as a general political decision as to how the economic life of the nation is to be structured» (Böhm, Eucken y Grossmann-Doerth, 2017: 36). En realidad, los ordoliberales justificaban su posición sobre una comprensión de historia universal acerca de la evolución de la relación entre Estado y sociedad civil y daban un diagnóstico a la luz de estos procesos políticos históricos. Sin conocerlos, es muy difícil comprender el sentido de su propuesta. Véase Eucken, 2017:

16 Los ordoliberales creían, como Schmitt, que el Estado se había debilitado en extremo y llamaban a su fortalecimiento. «Close integration with the economy has undermined independent decision-making of the parte of the state, something upon which its very existence depends» (Eucken, 2017: 59).

17 «Este proceso de expansión [...] no produjo el fortalecimiento del Estado, sino, por el contrario, su debilitamiento». (Eucken, 2017: 59). Aquí citó Eucken, en 1932, a Schmitt (1931: 72 y ss).

18 Como ha dicho Andreas A. Böhmler, «los ordoliberales no creen factible un orden societario desde la simple conjugación entre economía y ética, sin consideración de la dimensión propiamente política de la vida social» (1998, 431).

19 Es importante comparar la conferencia de Rüstow, «Free Economy, Strong State», que luego cambió el título por «State Policy and the Necessary Conditions for Economic Liberalism» (Rüstow, 2017b: 143-151), con la de Carl Schmitt, «Strong State, Sound Economy». Sano para los ordoliberales era equivalente a ordo. Por supuesto que Eucken y Rüstow, como Hegel, deseaban separar al Estado de lo que consideraban males de la democracia de masas, pero también de los males de los intereses privados (Rüstow, 2017b: 146).

20 Para los elementos de esta agenda, descrita como fases de transiciones de la economía de guerra a la economía de paz, véase Rieter y Schmolz, 1993. Sobre todo la sección III del artículo, donde se defiende que «Todos ellos estuvieron, sin embargo, de acuerdo en que el orden (permanente) de la economía de mercado debía introducirse gradualmente (a través de un orden de transición) y no de manera abrupta». Como es natural confirman, sobre todo en la sección IV que «los elementos clave -ahora ampliamente olvidados- que constituyeron el imperativo de Friburgo -la consecución de un orden social y económico libre y humano duradero- en los años cuarenta».

21 Por supuesto que era una divisa, pero cuando se tradujo al español una obra de Müller-Armack, el título que se le puso fue

Entre el capitalismo y el comunismo, un tercer camino? Esto era frecuente. En realidad se caracterizaba como un social-liberalismo y Franz Opperheimer lo llamó Dritten Weg. Véase: Grebing y Euchner, 2005.

22 Rüstow sin embargo se lo tomaba en serio (2017c: 155). El liberalismo le parecía una teología metafísica por la «validez incondicional de las leyes económicas» y el socialismo por la necesidad de su autoeliminación.

23 Por supuesto, Foucault, que siempre se había mostrado muy crítico e insensible a Marx, ahora llega a acusar a los líderes socialistas de traidores por abandonar a Marx. «Abandonos, herejías, traiciones, como lo prefieran», dijo (Foucault, 2007: 114). El resto, la búsqueda de una igualdad más fácil por la competencia, parecía una desnuda hipocresía.

24 Podría serlo en 1963, cuando quince años después la economía no la necesitaba. Pero Foucault quiere marcar el clímax de que la planificación era siempre la mínima posible. Cuando Schiller afirmó que toda planificación era peligrosa, Foucault pudo decir con alegre rotundidad: «Asunto terminado» (2007: 116).

25 Véase este texto de Rüstow: «La competencia como tal, apelando como lo hace únicamente al egoísmo como fuerza motivadora, no puede mejorar la moral de los individuos ni contribuir a la integración social; por esta razón es tanto más dependiente de otras fuerzas éticas y sociológicas cohesionadoras» (2017c: 155).

26 Pierre Dardot y Christian Laval (2013) exponen la competencia a partir del darwinismo del siglo

(44 y ss.), que lanzan a la nueva racionalidad de los años 1980 (191 y ss.).

27 Rustow dijo que «la necesidad de solidaridad es una de las más valiosas y fundamentales necesidades humanas» (2017a: 170). A pesar de todo no se podía encontrar en el Mercado, pero sí en la empresa como co-determinación.

28 De forma clara Eucken dijo que «nuestros políticos no consiguen, si quiera, estar al nivel de los del siglo dieciocho» (2017: 64). Que eran los cameralistas se vio en Eucken, 2017: 67. Debo la pista de esta idea a Pierluigi Marinucci.

29 Como ha visto Lars Gertenbach, «Auf einer grundsätzlichen Ebene ist zunächst ersichtlich, dass sich der Neoliberalismus ebenso wie der klassische Liberalismus als eine genuine Form der Problematisierung der Regierungspraxis artikuliert» (2008: 80).

30 Un ejemplo más se puede ver en Johanna Oksala: «Mi argumento es que rastrear la genealogía del neoliberalismo hasta el ordoliberalismo alemán facilita el reconocimiento del camino específico que ha seguido la neoliberalización de Europa» (2017: 182). Por supuesto Oksala plantea las cosas de un modo refinado. El ordoliberalismo sería una forma de gubernamentalidad dotada de una «ontología política coherente». Mi trabajo quiere asumir este reto. Para Oksala esta ontología política implica creencias acerca de la naturaleza de la sociedad, del mercado y del ser humano. Por supuesto, necesita también de una tecnología política capaz de implementar de forma práctica la tecnología. El sintagma «ontología política» se aplica a varios pasajes de su trabajo. Desearía sugerir que la ontología política del ordoliberalismo es completamente diferente de la del neoliberalismo. Y esto porque ambas escuelas tienen orígenes, intereses y situaciones históricas muy diferentes. En este sentido, mi pregunta es bastante cercana a la de Brigitte Young: «¿Se encuentra la reciente convergencia entre el neoliberalismo alemán u ordoliberalismo y el neoliberalismo anglosajón justificada sobre una base ontológica o epistemológica?» (2017: 223).

31 Presentarlo como un telos irresistible es el fundamento para aquellos que aprecian una complicidad entre el neoliberalismo y Foucault. Puede ser abierta o implícita, pero hay motivos para sospecharla en la obra editada por Daniel Zamora y Michael C. Behrent (2016: 4-5) y de forma declarada en la de Geoffroy de Lagasnerie (2012). Sobre este libro, véase mi crítica en Villacañas, 2016.

El pasaje del coloquio Lippmann. Observaciones sobre el caldo germinal del neoliberalismo[32]

Adán Salinas Araya

1. Introducción

El presente trabajo se enfoca en el coloquio Lippmann, una de las fuentes que Foucault utilizó en Nacimiento de la biopolítica para intentar describir una imagen del neoliberalismo en el siglo

xx

. Este curso, con sus muchos aportes y límites, tiene una contribución esencial que radica en modificar la idea que se tenía sobre neoliberalismo en el contexto de mediados de la década del 2000, cuando se publicó el curso, y que dependía en esos años de la imagen del consenso de Washington y apuntaba fundamentalmente al programa de reformas inspiradas en la escuela de Chicago. El curso Nacimiento de la biopolítica va a mostrar que neoliberalismo es algo más complejo. Aunque no aporta una definición, no dice qué es el neoliberalismo, ensaya una caracterización de algunos rasgos claves que constituirían algo así como una corriente no homogénea con dos anclajes principales, en Alemania y Estados Unidos (Foucault, 2007: 97), y con algunas variaciones, en particular en Francia. Foucault llega a hablar incluso de neoliberalismo francés y de una instalación del neoliberalismo en Francia[33]. Esta caracterización exploratoria admite muchos ajustes, uno de ellos que me parece fundamental por cómo aparece en las recepciones es un cierto binarismo al momento de analizar el fenómeno neoliberal. Con todo, hay que recordar algo muy importante: que este aporte no es el objetivo del curso. Si seguimos las lecturas de los dos cursos que le preceden y las declaraciones del propio Foucault durante las lecciones del curso, el objetivo sería analizar una biopolítica neoliberal, objetivo no logrado como se lamenta en el resumen del curso[34]; puesto que el curso completo finalmente se dedicó a lo que sería solo la introducción, es decir, la racionalidad gubernamental neoliberal, racionalidad que sería la base para entender una

biopolítica neoliberal, pero no la biopolítica neoliberal sino su condición[35].

La explicación de este interés por el neoliberalismo es muy explícita en el curso. La presidencia de Giscard, contemporánea al curso, es según Foucault el momento de condensación de una línea de pendiente neoliberal de inspiración inicialmente alemana pero en la que se comienzan a notar rasgos de «une tarte à la crème» (2004: 221) que es el neoliberalismo norteamericano. Es sintomático que este rasgo contextual del curso se omita bastante de las lecturas o de hecho se desplace y modifique el contexto[36].

De este modo el argumento y la función del coloquio en el argumento del curso resulta bastante lineal. Para hablar de una biopolítica neoliberal, se requiere hacer explícita la racionalidad gubernamental neoliberal, que a juicio de Foucault es desconocida o malentendida en su momento; para esto aborda una explicación de dicha racionalidad y en tal explicación el Coloquio Lippmann es el primer punto al que presta atención.

De todos modos el Coloquio Lippmann en 1979 y también en 2004, cuando el curso se publica, era un evento bastante desconocido, con actas muy difíciles de encontrar, aunque como veremos tenía la particularidad de haber prefigurado la sociedad de Mont Pelerin en varios sentidos y, además, haber usado por primera vez en este contexto el término neoliberal, como un término autoidentificatorio de este grupo variopinto de miembros selectos. El término neoliberal se asentará en diversos estudios para identificar este caldo germinal de una agenda para la renovación del liberalismo[37]. De modo que esta complejización de la cuestión neoliberal que sugiere Foucault no es una ocurrencia espontánea, o el hallazgo brillante de un analista privilegiado de los tiempos; sino el fruto del trabajo de un archivista. En ese mismo sentido he querido interrogar las fuentes, observar de manera directa el coloquio, sus dichos, pero también aspectos de su organización y de su propuesta programática. Confronto ahora esta lectura con el acercamiento que hace Foucault a la misma instancia y ciertas formas en que se ha asumido el trabajo foucaultiano sobre estos temas. He intentado mantener el ritmo del argumento principal, aunque me he visto obligado a una serie de excursos que finalmente he desplazado a los

pies de página; de modo que análisis, datos o discusiones anexas no interfieran en la lectura.

2. Antecedentes sobre el coloquio

El llamado «coloquio Lippmann» (CWL) fue un encuentro que se realizó en París entre el 26 y el 30 de agosto de 1938, el motivo fue la visita de Walter Lippmann, periodista norteamericano que había publicado un año antes The Good Society, libro editado en francés por la Librairie de Médicis con prólogo de André Maurois. El libro sirve como punto de partida de la reunión, aunque de hecho la reunión no trate exclusiva o principalmente sobre el libro, ni Lippmann[38] cumpla en absoluto el papel de juez sobre las discusiones. Se trata de un evento privado al que asisten 26 participantes. Entre ellos economistas académicos: Mises, Hayek, Rueff, Röpke, Rüstow, Heilperin, algún académico de otras disciplinas como el propio Rougier, Castillejo o M. Polanyi, empresarios como Marlio, Mercier, Detoeuf, y funcionarios o gestores políticos y activistas como Baudin, Zeeland, Bourgeois. Esta caracterización funcional tiene sus deficiencias, pues hay muchos de estos invitados que pasan finalmente de la academia a la política, o empresarios que son al mismo tiempo activistas, y es claro que hay un núcleo de organización francesa previo al coloquio que tiene un evidente programa de intervención política y de oposición al frente popular. La lista de participantes se completa con Hooper, Lavergne, Piatier, Possony, Schutz, Auboin, Condliffe, Aron, Mantoux, Marjolin. Las actas del coloquio presentan a los participantes simplemente por países, caracterización que replicará Escalante Gonzalbo (2017: 27). Foucault había caracterizado a los participantes en términos de posiciones teóricas como provenientes del viejo liberalismo, del neoliberalismo alemán y austriaco, aludiendo a Röpke y Rüstow en el primer caso y a Mises y Hayek en el segundo (2007: 160). Posteriormente hará una modificación de esta caracterización que me parece de cierta relevancia:

[…] en él vemos el cruce, en las vísperas mismas de la guerra de 1939, del viejo liberalismo tradicional, los miembros del ordoliberalismo alemán como Röpke, Rüstow, etc., y gente como Mises y Von Hayek, que van a ser los intermediarios entre ese ordoliberalismo y el neoliberalismo norteamericano que desembocará en el anarcoliberalismo de la Escuela de Chicago (2007: 190-191).

Esta complejización teórica de las posiciones de los participantes resulta más convincente que la primera presentación en la que Mises y Hayek eran caracterizados como neoliberales austriacos y, además, tiene más sentido en la coyuntura de análisis del neoliberalismo francés que interesa a Foucault especialmente en relación con el programa de Giscard contemporáneo al curso y al que Fouacutl vuelve en algunos pasajes. (2007: 178-181, 238-239,244).

Guillen Romo (2018) también destaca la heterogeneidad funcional de los participantes, siguiendo a Denord (2009) que había caracterizado a estas personalidades como «hombres de negocios, altos funcionarios e intelectuales». Con todo, la caracterización más completa es la que ha realizado Audier en la enorme y documentada introducción a la edición de las actas en 2012, en la que prácticamente ofrece un retrato de cada participante y que vale la pena tener en cuenta por el contexto político y la complejidad ideológica entre otros elementos (Audier, 2012: 139-259).

Del coloquio se conservan las actas, que en todo caso son un resumen, a veces muy esquemático[39]. Escalante Gonzalbo en la Nota de traducción a su edición de las actas señala que estas corresponden a un registro estenográfico, lo que explica su carácter muchas veces esquemático. Rougier, en el prólogo de las mismas aclara que ciertas intervenciones realizadas en inglés no han podido ser transcritas de manera adecuada, especialmente las de Hayek (CWL: 409). En fin, se trata de un registro ciertamente precario, editado originalmente en 1939 por el Centro Internacional de Estudios para la Renovación del Liberalismo, centro creado en el mismo coloquio: las actas fueron publicadas por la Librairie de Médicis en 1939. Foucault señala la dificultad para encontrar las actas ya en 1979. No obstante en 2012 Serge Audier las ha

reeditado con un extenso estudio introductorio. La distribución de esta edición no es extremadamente abundante, pero es posible encontrar el texto y es la fuente que he utilizado en mi propio estudio de estos temas y en las traducciones que propongo en el presente texto[40]. Escalante Gonzalbo ha hecho una traducción y edición en castellano en 2017, que he podido revisar con rapidez y no con el detalle suficiente. Nuevamente la distribución comercial no es la mejor y cuesta encontrar el texto incluso en México. Pero a primera vista parece un buen trabajo y las apreciaciones de la introducción resultan sugerentes, muestran una interpretación del coloquio con densidad política, en fin, he tenido una buena impresión pese al escaso contacto. Hay que notar que el propio Escalante Gonzalbo aclara que su traducción está basada en una versión en inglés y no en las actas francesas. En general no alude a la edición de Audier ni la ocupa, lo que es llamativo, quizá un defecto.

Las actas del coloquio comienzan con un prefacio de Rougier añadido con posterioridad, luego consignan el horario de trabajo con títulos para las sesiones. A continuación comienza la transcripción del coloquio con dos discursos inaugurales de Rougier, el organizador, y Lippmann el invitado central, discursos seguidos por una discusión colectiva. Luego hay 5 sesiones con un tema de discusión diferente cada una, sin un discurso o conferencia central, sino que se registran una serie de intervenciones y una sexta sesión dedicada a temas prácticos como la organización de un Centro Internacional de Estudios para la Renovación del Liberalismo (CIRL)[41] y se deja agendada una segunda versión del coloquio para julio o agosto de 1939 (CWL: 494). Aunque esta sexta sesión también lleva un título, las actas recogen más bien aspectos organizativos que una discusión. Se sigue para las discusiones una tabla estilo «orden del día», que normalmente presenta Rougier, aunque con indicaciones de Rueff en algún caso. El acta muestra que las sesiones no siguieron el esquema original del horario, sino que se ajustó el tiempo de los temas propuestos y se incorporó una sesión sobre economía de guerra y se fusionaron algunas sesiones afines.

Es bastante notoria la reorganizacion de las discusiones en las actas respecto a lo que programaba el coloquio. Esto obedece de un modo

muy evidente a cómo se dieron las discusiones que adelantaron o movieron ciertos temas, aunque también hay ciertas decisiones de edición en el léxico escogido. La primera sesión se mantiene bajo el título ¿La declinación del liberalismo se debe a causas endógenas? Este tema estaba programado como una doble sesión por la mañana y por la tarde, sin embargo en la tarde se incorpora el tema El liberalismo y la economía de guerra. Este tema estaba sugerido como un punto a tratar, pero crece en importancia durante la reunión de modo que las actas lo recogerán como título de la sesión. Algo similar sucede con la sesión siguiente del domingo en la mañana, de modo que las actas consignarán como título de esta sesión El liberalismo y el nacionalismo económico. Que también era un punto originalmente a desarrollar dentro del primer tema. Siguiendo estos desplazamientos, la cuarta sesión de las actas se corresponde con el segundo tema del programa. Aquí hay una cierta transformación importante. El tema originalmente se titulaba ¿El liberalismo puede cumplir sus tareas sociales? y se dividía en dos sesiones, una orientada al problema de la seguridad económica de la población y las empresas en el contexto de las crisis sistémicas o periódicas del capitalismo, y la segunda mesa se dedicaba a discutir la posibilidad del liberalismo de ofrecer un mínimo vital en el contexto de transformaciones del trabajo, especialmente frente a escenarios de desempleo crónico o tecnológico. El tema quedará finalmente en un sola mesa, que intentará tocar los tópicos de las dos sesiones y que se titulará finalmente en las actas como El liberalismo y la cuestión social. Es un nombre curioso, puesto que esta expresión no se usa en las discusiones, en las que hay un rechazo muy generalizado a la idea de una política social, e incluso al uso mismo del adjetivo social. Esta modificación parece una licencia de la edición posterior. Incluso hasta cierto punto traiciona el contenido de las actas, que en esta sesión muestra un claro influjo clásico, al punto que parecería que las críticas iniciales al manchesterianismo se encuentran aquí desmentidas en la práctica. La expresión «cuestión social» en el título pareciera suavizar esta preponderancia muy clara de los argumentos de Rueff desde el principio de la sesión. A continuación, las actas funden en un solo tema las dos sesiones del lunes por la mañana y el lunes por la tarde bajo el título de Causas psicológicas y sociológicas, causas políticas e ideológicas de la decadencia del liberalismo. El tema tiene mucho sentido como continuación al libro de Lippmann, aunque es

evidente que el modo de plantear la cuestión molesta a algunos de los participantes. Será el momento del coloquio en el que hay una mayor polémica entre Rüstow y Mises, y es muy probable que ciertas intervenciones de Hayek se hayan omitido del acta como apuntaba Rougier,[42] lo que buscado o no, tiene el efecto práctico de suavizar la polémica. Como ya he mencionado, el acta recoge como sexta sesión una serie de intervenciones más bien prácticas sobre la organización de un centro de estudios para la renovación del liberalismo, y omite conclusiones. Titula a esta sesión como La agenda del liberalismo,[43] aunque en términos concretos se pierde el objetivo programático que se registraba originalmente de —una vez conocidos y discutidos los problemas— poder proponer ciertas soluciones. Esta dimensión programática queda bastante en el aire, aunque se cerrará el evento fundando el mencionado centro.

3. El pasaje del coloquio Lippmann en las lecciones de Foucault

En Nacimiento de la biopolítica Foucault se refiere al coloquio Lippmann en dos pasajes y realiza fuera de estos pasajes un par de comentarios muy puntuales (2007: 159-167, 180, 190-200, 277). Se trata de unas pocas páginas que, además, tienen una serie de interrupciones.[44] De modo que en realidad el acercamiento de Foucault al coloquio es muy escueto. Hace alusiones generales a los dichos del coloquio. Se trata de alusiones correctas en su generalidad y sugerentes de muchos modos. Pero la aparición del coloquio en el argumento general del curso resulta un poco anecdótica. Foucault dice a veces «no me acuerdo bien» y recurre a otras expresiones que llaman al auditorio a estar precavido y corroborar los detalles de lo que está comentando. Como efecto de esto, la edición de Senellart se ve obligada con algunas notas a pie por ciertas imprecisiones. Por ejemplo habría según la edición de Senellart un cambio de fecha de Agosto de 1938 a «julio de 1939».[45]

A pesar de esta condición puntual del coloquio, Foucault comenta una cita extensa de la alocución inicial de Rougier, orientada a explicar la idea de que el neoliberalismo aquí expuesto refiere a un

modelo o sistema jurídico-económico. La cita es textual, procedimiento no habitual en este curso. Con todo, a pesar de la escueta aparición y las muy puntuales observaciones de Foucault sobre el coloquio, este pasaje ha ganado cierta notoriedad en las recepciones de la investigación foucaultiana. Conviene destacar las razones de ello.

En primer lugar, con estos comentarios al coloquio y los análisis del ordoliberalismo Foucault sugiere una historia extendida del neoliberalismo, que al momento de la publicación del curso en 2004 no parece tan clara. Al contrario, la literatura en ese momento tenía una imagen muy concreta del neoliberalismo que lo situaba políticamente en el triángulo de reformas de Thatcher-Reagan-Pinochet (Harvey: 2005), encontraba su imagen en el consenso de Washington (Williamson: 1990) y situaba su existencia ideológica en la Escuela de Chicago. Esto último permitía que se extendieran los antecedentes ideológicos hasta Hayek y la sociedad de Mont Pelerin (Anderson: 2001). El trabajo de Anderson había avanzado hacia atrás y al prestar atención a esta sociedad había ya complejizado el asunto, vinculando además de los monetaristas norteamericanos a autores como Eucken, Erhard, Lippmann y Röpke que incluso presidirá la sociedad en 1961. En este contexto el curso completo Nacimiento de la Biopolítica significó una apuesta por ampliar una «genealogía crítica del neoliberalismo» y el pasaje del Coloquio Lippmann ha jugado un papel fundamental en esta reconfiguración. También otros pasajes como el de la «fobia al Estado» o del «hombre empresario de sí mismo» han tenido buena acogida. En cierto sentido, la recepción de este curso ha sido una recepción de «pasajes», lo que no es en sí mismo un defecto, tomando en cuenta que se trata de ideas presentadas en un curso, planteamientos algo experimentales, donde en efecto un pasaje puede tener mucho más valor que otro. Quizás para evitar tropiezos habría que poner el curso Nacimiento de la biopolítica en relación a los dos cursos anteriores, con este sencillo ejercicio se puede solventar el exceso de fragmentación.

Tomando en cuenta esta condición fragmentaria de la lectura, el pasaje del coloquio Lippmann me parece que debe su buena acogida a tres aspectos muy concretos.

En primer lugar, porque fija la expresión «neoliberalismo» hipotéticamente en su primer uso,[46] de modo que el interés por el término mismo, transforma al coloquio en uno de esos raros objetos desconocidos y claves, una joya de archivo.

En segundo lugar, porque el interés fundacional del coloquio al crear el Centro Internacional para la Renovación del Liberalismo, sus pretensiones claramente internacionales y la voluntad de agenda política, le otorgan un tono de hito, de punto de arranque. Guillen Romo ve aquí una «primera tentativa de creación de una internacional neoliberal que prefigura las organizaciones que se implementan después de 1945» (2018: 8) en una clara alusión a la Sociedad de Mont Pelerin.

En tercer lugar este pasaje se ha vuelto llamativo para las recepciones, porque muestra una imagen controversial del neoliberalismo. Esta puede ser la clave de lectura y el aporte foucaultiano al problema: la historia del neoliberalismo, no es solo más larga; sino también más compleja, recorre gran parte del siglo

xx

y no puede reducirse a una perspectiva económica neoclásica, o al programa monetarista; sino que introduce modificaciones claves al liberalismo clásico y estrena una nueva composición sociológica que tiene como punto culmine la formación de una tecnología específica de gobierno. Esta serie de convicciones son el punto de arranque de lo que podríamos llamar «hipótesis Foucault» y han marcado las investigaciones y trabajos que toman precisamente Nacimiento de la Biopolítica para reenfocar la cuestión del neoliberalismo.

El pasaje del Coloquio Lippmann aparece en este reenfoque como el punto de mira para el desarrollo de dicha hipótesis. Por ejemplo, el ensayo de Dardot y Laval (2009) expresa esta posición con mucha claridad y extiende mucho las sugerencias que había propuesto Foucault sobre el coloquio Lippmann y también sobre el ordoliberalismo alemán. Extiende también cierto binarismo a mi juicio estratégicamente errado que insiste mucho en las diferencias entre el neoliberalismo alemán y el neoliberalismo norteamericano. Llegando a describir la propuesta alemana en algunos pasajes como «tercera vía» (Dardot y Laval, 2009: 129-132), expresión con la que

Röpke describe su propuesta. Esto sigue ciertos momentos claves de Nacimiento de la Biopolítica en los que Foucault efectivamente se inclina por un esquema binario (la descripción de los dos anclajes). Aunque hay pasajes de Nacimiento de la biopolítica que muestran un abanico más complejo de posiciones, de todos modos tal binarismo parece ejercer presión y no es raro ver lectores de Foucault, más o menos informados, que enfatizan esta concepción binaria. Este rasgo presente a ratos en el argumento de Foucault, y profundizado a ratos en el de Dardot y Laval, impacta en la idea que se tiene del Coloquio Lippmann, especialmente cuando se presenta por ejemplo a Röpke y Rüstow, junto a Lippmann y Rougier de un lado y a Mises y Hayek de otro. Hay una cierta tendencia al binarismo en la lectura del coloquio frente a la que tomar atención.

Quiero mencionar otro de los trabajos de alta difusión que han adoptado esta «hipótesis Foucault» sobre el neoliberalismo. Me refiero al trabajo coordinado por Mirowski y Plehwe (2009). Nuevamente se trata de un trabajo que presta gran atención al Coloquio Lippmann siguiendo la observación foucaultiana, aunque rompe el binarismo anterior, especialmente porque pone al coloquio como uno de los hitos del neoliberalismo francés, la compilación en su conjunto presta atención a diversas formaciones neoliberales en contextos nacionales diferentes, volviendo por ejemplo sobre el neoliberalismo latinoamericano, abandonado en el esquema binario.

Tenemos una suerte de doble efecto, el neoliberalismo se vuelve más complejo que en la versión demasiado homogénea que se tenía por ejemplo en los acercamientos de Harvey o Anderson, pero al mismo tiempo este binarismo vuelve un poco líquida la valencia política, una especie de mal neoliberalismo norteamericano y de buen neoliberalismo alemán —tercera vía inclusive—. Este binarismo es complejo. Pero hay que insistir en que una forma de leer el coloquio ha sido como proyección de este binarismo, y quisiera hacer algo diferente.

De todos modos hay que tener a la vista que la noción de neoliberalismo no es unívoca, que en la literatura especializada hasta el 2005 aproximadamente, este término designaba sobre todo el programa político de extensión de los principios neoclásicos; pero

que tanto la investigación de Anderson como el curso de Foucault han colaborado a que la literatura al respecto se haya formado una idea más compleja en la que habría un abanico de posiciones con evidentes diferencias teóricas y políticas, aunque con una unidad irrenunciable (Ptak, 2009).

4. Elementos fundamentales del análisis de Foucault sobre el coloquio

En primer lugar conviene destacar la función de este pasaje del coloquio en el argumento general de Nacimiento de la biopolítica. Según ha planteado Foucault, el contexto de interpretación de la biopolítica es el neoliberalismo; pero se tiene, en el contexto teórico general, una imagen del neoliberalismo simplificada o errada. Esa imagen general que se tiene puede expresarse brevemente en tres hipótesis, según Foucault. El neoliberalismo sería desde el punto de vista sociológico una reedición de la sociedad de mercancías, desde el punto de vista económico, una reactivación del laissez faire, y desde el punto de vista político una generalización del poder del Estado. De modo que será necesario para Foucault replantear esas tres hipótesis, modificarlas o desecharlas. Las comenta del siguiente modo:

[…] desde el punto de vista económico, ¿qué es el neoliberalismo? Nada más que la reactivación de viejas teorías económicas ya desgastadas.

En segundo lugar, desde el punto de vista sociológico, ¿qué es el neoliberalismo? No es otra cosa que el elemento a través del cual pasa la instauración de relaciones estrictamente mercantiles en la sociedad.

Tercero y último, desde un punto de vista político, el neoliberalismo es solo la cobertura para una intervención generalizada y administrativa

del Estado tanto más gravosa porque resulta insidiosa y se enmascara bajo la apariencia de un neoliberalismo.

Como podrán darse cuenta, estos tres tipos de respuesta ponen de manifiesto que el neoliberalismo en definitiva no es nada en absoluto o, en todo caso, es nada más que siempre lo mismo, y siempre lo mismo para peor. Es decir: es Adam Smith apenas reactivado; segundo, es la sociedad mercantil, la misma que había descifrado y denunciado el libro 1 de El capital; y tercero, es la generalización del poder del Estado, vale decir, Solzhenitsyn a escala planetaria (Foucault, 2007: 155-156)

Gran parte de las descripciones de Foucault sobre el neoliberalismo buscan precisamente desactivar alguna de estas tres hipótesis. Tomemos un momento en cuenta las referencias a las que alude Foucault en la cita anterior. Considerar al neoliberalismo como una forma de la sociedad de mercancías, a juicio de Foucault, implica asumir la vigencia del análisis de Marx sin modificaciones, no habría condiciones sociales esencialmente diferentes a las descritas por Marx. En algún momento Foucault menciona también a Sombart para mostrar esta postura, además enumera una serie de descripciones entrelazadas. Sería también «la sociedad de masas, la sociedad de consumo, la sociedad de mercancías, la sociedad del espectáculo, la sociedad de los simulacros, la sociedad de la velocidad» (Foucault, 2007: 182). En fin, se alude a una buena parte de los diagnósticos críticos del siglo

xx

. Ya veremos que la respuesta de Foucault es que estas hipótesis no dan en el blanco pues no ven algo nuevo en el neoliberalismo. Tomemos en cuenta la otra referencia: Solzhenitsyn, como ejemplo de una estatalización cada vez mayor, en algún momento también complementa: «sociedad mercantil y del espectáculo, universo concentracionario y gulag» (Foucault, 2007: 156) y finalmente remata el argumento:

Esa transferencia de los efectos políticos de un análisis histórico bajo la forma de una simple repetición es sin duda lo que hay que evitar a cualquier precio, y por eso insisto en ese problema del neoliberalismo para intentar desembarazarlo de las críticas que se plantearon a partir de matrices históricas lisa y llanamente traspuestas. El neoliberalismo no es Adam Smith; el neoliberalismo no es la sociedad mercantil; el neoliberalismo no es el gulag en la escala insidiosa del capitalismo (Foucault, 2007: 157).

Habría que preguntarse quién sostiene en efecto algo así, cuáles son las vocerías de estas tres hipótesis, a la distancia la identificación de estas posturas no resulta nada transparente. Por ejemplo, la primera, la hipótesis de la sociedad mercantil es presumiblemente más fácil. Pero asumir que el neoliberalismo equivaldría a una expansión estatal-disciplinaria es particularmente difícil de identificar.

Transparente u opaca, lo que quiero enfatizar es que esta triple afirmación anterior marca los temas que Foucault tratará del neoliberalismo y puede usarse como esquema, al menos provisorio, para revisar el tratamiento que Foucault dará a la cuestión del neoliberalismo en Nacimiento de la biopolítica. De modo que los desafíos fundamentales del análisis foucaultiano serán 1.- establecer que el neoliberalismo trata de realizar una sociedad de empresas basada en relaciones de competencia y desigualdad, 2.- que el neoliberalismo rompe con el principio económico naturalista del laissez faire, 3.- que el neoliberalismo implica una modificación de las estrategias de gobierno esencialmente diferente a las disciplinas.[47]

En este punto del argumento me parece hay que insertar el coloquio Lippmann. Su función como elemento argumental, al interior del discurso, consiste precisamente en evidenciar los elementos novedosos del neoliberalismo, que como recién he mostrado Foucault quiere hacer visibles. Así introduce Foucault el pasaje: «En el transcurso de la reunión, entonces, se definen —todo esto lo hallarán en el resumen, salpicado de otras tesis y de temas del liberalismo clásico— las propuestas específicas y propias del neoliberalismo» (2007: 161). Si tenemos a la vista la triple

propuesta de análisis de Foucault, en rigor en el coloquio aparecerán sobre todo elementos de la segunda, es decir una crítica clara al laissez-faire, y formulaciones liberales no naturalistas, y por otra parte aparecerán elementos de la tercera propuesta, aunque de manera muy primitiva, podríamos decir axiomas más que estrategias. Es decir, algunos de los principios de lo que eventualmente, en el tiempo, podría llegar a ser una tecnología neoliberal de gobierno, por ejemplo, el principio de no intervención económica sobre el mecanismo de precios, especialmente la fijación de salarios conforme al modo de libre fijación de los precios, el sometimiento de los subsidios al equilibrio presupuestario. Como se ve, se trata de ciertos principios negativos, en el sentido de algo que no hay que traspasar. Hilando más fino, hay en el coloquio una aceptación tácita de los participantes de la necesidad de subsidios y algunas correcciones. Pero no aparecen rasgos claros de una «forma de gobernar». Dicho de otro modo, las ideas se orientan a desregular, generar las condiciones para que las cosas funcionen desreguladamente y arreglar problemas en el camino ya sean frutos de esa misma desregulación o de que aún no se desregula lo suficiente. Al contrario, un principio de gubernamentalidad implica algo diferente, implica regular de cierto modo específico y diferenciable. Esa profundidad gubernamental, que Foucault en Nacimiento de la biopolítica le atribuye a los ordoliberales, no aparece en el coloquio.[48]

La descripción de Foucault del coloquio puede sintetizarse en algunos puntos.

Desde el punto de vista genealógico, se trata de un pasaje de cierta relevancia para entender qué quiere decir neoliberalismo, porque aquí se encuentran algunos de los gérmenes, especialmente del neoliberalismo alemán.

La concepción jurídica sostenida especialmente por Lippmann durante el coloquio expresa un antinaturalismo que será un rasgo importante del neoliberalismo alemán

Se encuentran en el coloquio los principios de intervención liberal, el principio modelador de las «acciones conformes». En conjunto, se aprecian los elementos de discusión de una política social neoliberal.

Me gustaría hacer algunos comentarios generales sobre estos puntos. Respecto a lo primero, resulta indudable la importancia del coloquio en términos genealógicos, aunque el tratamiento de Foucault no corresponde al de un «hito inaugural» de todo el neoliberalismo, como a veces parece verse, sino que el coloquio resulta importante por dos razones esenciales, primero porque se realiza en Francia y porque expresa bien especialmente ciertas ideas ordoliberales, ambas razones son en definitiva convergentes, pues a juicio de Foucault es el «modelo alemán» el que ha podido difundirse en la política económica francesa. (2007: 216). Sin embargo, no parece que el coloquio sea tan importante respecto al neoliberalismo norteamericano. Hay que recordar que en la sesión posterior cuando Foucault analiza ese otro neoliberalismo, menciona dos textos escritos por Simon, el llamado «padre de la escuela de Chicago» (2007: 250). El primero de esos textos es de 1934 y el segundo de 1945. Se trata de una mención aún más anecdótica que la del Coloquio Lippmann, pero que muestra que se trata de un hilo diferente en la trama general. Un tema en el que Foucault no ahonda, pero que podría alertarnos sobre las diferencias y la necesaria comparación entre estos eventos germinales, es que el título del artículo de Simon alude a un programa positivo para el laissez faire, posición en principio diferente a la que Foucault observa como principio neoliberal en el coloquio.

Sobre esto, hay que comentar que para Foucault la crítica al laissez faire en el coloquio es un rasgo muy notorio, pero hay en realidad dos posturas sobre este asunto, una de ellas es en efecto la de Lippmann que se basa en un principio de jurídica positiva, es decir en el hecho incontestable de que el mercado para su funcionamiento requiere la construcción jurídica de una serie de objetos sin los cuales simplemente no podría funcionar. Pero hay un

segundo argumento cerca del final del coloquio en el que Rüstow califica de error teológico-racional la perspectiva del automatismo del mercado y la naturalización de sus leyes, al contrario opone la necesidad de un estado fuerte que construya las condiciones de ese mercado (CWL: 470). Es importante mantener este doble argumento jurídico por una parte y sociológico por otro.

Sobre el tercer punto, es importante nuevamente hacer explícitas ciertas diferencias. La mayoría de los asistentes se alinearán durante la cuarta mesa del coloquio con la perspectiva de Rueff, este es un hecho al que Foucault no saca mucho provecho tomando en cuenta que después calificará las reformas de Rueff en 1958 como uno de los momentos en que el viejo liberalismo tensionará las perspectivas keynesianas en Francia (2007: 232-233). Aquí Rueff insiste en la tesis de que el crecimiento económico es el principal factor de política social, habiendo crecimiento, hay bienestar y en este sentido el liberalismo es el sistema que asegura las mejores condiciones de vida a los trabajadores (CWL: 466). Se trata de una posición que defiende el liberalismo clásico y tiende a explicar el desempleo por la acción sindical, y en general por las «distorsiones» del mercado del trabajo. La mayoría de los asistentes intervienen en favor de esta perspectiva, Baudin, Condliffe, Marjolin y también Hayek y Mises y se produce un consenso tácito respecto de la intervención estatal que tiene como límite intocable la libre fijación de precios, al mismo tiempo que se admite la existencia de un seguro de desempleo basado en el modelo de la ley de pobres inglesa a sugerencia de Hayek (CWL: 464). Pero este plegamiento recibirá las críticas de Rüstow, quien considerará que es necesaria una mayor profundidad sociológica en el planteamiento de modo que se requiere no solo una política de pobres, sino una política sobre la sociedad, orientada a una mayor cohesión o integración. Es un punto importante. Es cierto que en la primera posición ya se habían planteado principios liberales de intervención estatal siguiendo la expresión de Rueff, pero estos límites son más bien negativos. La perspectiva de Rüstow abogará por un tipo de intervención afirmativa en el sentido de un programa de sociedad, más que de meros límites. Esta intervención generará el momento de mayor conflictividad durante el coloquio, de modo que en la quinta mesa Mises y Rüstow protagonizarán un intercambio al límite de las «buenas maneras». En términos generales, la narración

de Foucault es buena, tampoco el coloquio tiene propuestas tan interesantes, Foucault sabe sacarle partido al pasaje en términos del argumento ordoliberal. Es cierto que algunos elementos como los recién mencionados podrían permitir más juego al análisis y quisiera centrarme a continuación precisamente en algunos de esos tópicos al interior del coloquio.

5. El coloquio como cuestión filosófico-política

5.1. Cuestiones de moral instrumental

Una de las claves filosóficas del coloquio corresponde al problema moral que aparece al comienzo como un punto de antagonismo al economicismo. Se trata de una posición crítica respecto al manchesterianismo. Se puede comprender sobre todo como una llamada a evitar el sufrimiento de las masas. En este momento del coloquio es donde mejor se expresa la crítica al laissez faire que para Foucault será una cuestión clave. En todo caso, esta crítica al laissez faire no aparece en los diálogos del coloquio como una crítica claramente económica, con la excepción de Rüstow; sino más bien como una crítica política, en el sentido de abandono de un campo.

[…] los males de nuestro tiempo. Estos males son principalmente de orden espiritual; ellos derivan de una doble confusión que poco a poco ha capturado el espíritu de las masas y de los intelectuales. La primera consiste en la antítesis planteada entre el socialismo y el fascismo, el socialismo se considera como la última salvaguarda de las democracias en peligro, el fascismo se considera la última trinchera del capitalismo bajo asedio. (Rougier, en CWL: 413)

Esto tiene varias explicaciones posibles, por una parte cierto fondo humanista que se expresa en la perspectiva de varios participantes.

Rougier, por ejemplo, acude en más de una ocasión a argumentos altruistas, al igual que Lippmann que incluso llega a proponer algunas ideas místicas, al estilo nueva era.[49] Pero también una perspectiva táctica, en la medida que el sufrimiento de las masas aparece como el gran fermento de los movimientos «dirigistas». El manchesterianismo que exacerbó el laisez-faire se ve como responsable al menos en parte de generar las condiciones de este fermento. De modo que la reforma del liberalismo debe incorporar esta situación como un foco necesario. Como se verá, se trata entonces también de una mirada táctica o política. En algún momento se llega a utilizar la palabra «justicia» y se la equipara a la de libertad en un posible ideario.

La idea de la justicia coexiste para algunos de nosotros con la idea de libertad y nos diferencia de los liberales manchesterianos. El fin del liberalismo es para mí el fin del régimen que admite como intocable el dogma del «laissez-faire, laissez-passer» (Detoeuf, en CWL: 431)

Por otra parte se asume, como veíamos en la anterior intervención de Rougier, que el socialismo es observado por el público general como salvaguarda de la democracia y esto hace más urgente incluso la renovación del liberalismo y la denuncia de toda forma de intervención económica como totalitaria. De modo que «lejos de ser más moral y racional, una tal economía no podría ser sino una economía ciega, arbitraria y tiránica, causando un gran despilfarro» (Rougier, en CWL: 413).

Este acento moral será rechazado por ejemplo por Heilperin, que llamará a centrarse en el debate económico. Pero —con más o menos comodidad— los diferentes participantes se mostrarán dispuestos a establecer criterios de algo parecido a una «política social»[50] ya por razones morales o tácticas, o más acertadamente por ambas razones a la vez. El problema moral aparece no tanto como un problema de conciencia sino como un problema táctico. Este aspecto moral, en principio podría afirmar la lectura binaria. Un sector de liberales preocupados por la moral y la justicia, y otro sector amoral y economicista. Para ser precisos, los ordoliberales

presentes como Rüstow y Röpke no aportarán especialmente en la discusión moral. De todos modos la primera impresión de que habría una conexión directa entre preocupación moral y «política social» neoliberal, debe ser equilibrada con la observación de la táctica política en juego. En todo caso, no hay que desechar este tema de la moralidad instrumental. Foucault logra entrever algo de esto en sus comentarios al ordoliberalismo, cuando menciona el problema del marco, pues el marco implica generar condiciones que establezcan los mínimos de cohesión social para que un mercado funcione. Esta no es una condición moral, sino funcional. Es una diferencia importante. Por supuesto, presentar esta condición funcional como si fuese una preocupación moral es hábil y muestra la relevancia política del coloquio. Más allá de las discusiones que se están teniendo, es evidente que Rougier con sus intervenciones transforma también el coloquio en un eventual texto de propaganda.

En este punto es importante visibilizar que, a pesar de las denuncias directas al nazismo, el coloquio tiene una relación muy directa con la extrema derecha. Denord (2009: 47) nos recuerda que la Librería de Médicis —que antes del coloquio y también después se hará cargo de las publicaciones de este liberalismo renovado— tiene financistas que han aportado a movimientos fascistas como el partido popular de Doriot. El prologuista del libro de Lippmann, André Maurois, que en un gesto extremadamente curioso no llega a participar en el coloquio, tiene estas mismas cercanías. Por otra parte, Ptak nos recordará que entre los ordoliberales si bien Röpke y Rüstow fueron exiliados por el régimen nazi, también encontraremos a Müller-Armack que a juicio de Ptak luego de la guerra experimenta una «transición de ferviente partidario del fascismo italiano y miembro del Partido Nazi en Alemania durante la década de 1930 a un proselitista del cristianismo (protestante)» (2009: 116). Por otra parte, el propio Röpke tiene vínculos reconocidos con grupos religiosos fundamentalistas. A lo largo del coloquio atestiguaremos a un Rüstow particularmente conservador y defensor de una estructura social fija. Audier (232 y ss.) caracteriza a Baudin como un conservador católico y difusor del libre mercado. En esta misma línea Denord nos recuerda que Rougier y Lippmann apenas se conocían antes del coloquio y sugiere que nada menos que Hayek en Ginebra habría ayudado a

convencer a Lippmann, quien albergaría sospechas sobre esta reunión (Denord, 2009: 116). De modo que según Denord, el coloquio habría cambiado de una cena a un evento abierto y vuelto a cambiar otra vez por una reunión privada, como la que se efectuó, y de hecho se habrían bajado algunos invitados más abiertamente cercanos a la ultraderecha francesa.

Estos elementos ayudan a sopesar el reclamo moral del coloquio. No se trata por supuesto de desmentir los tímidos llamados a la justicia o los más amplios a mitigar el sufrimiento de las masas. Sin embargo es importante sopesar estos llamados de correcta bonhomía, con el economicismo resultante y con el contexto de alianza con una derecha autoritaria, juzgada a veces en los discursos, respaldada también muchas otras veces y definitivamente cercana en las influencias y la financiación.

5.2. La querella de la democracia liberal

Un segundo tema importante consiste en establecer si las perspectivas del coloquio permiten concebir esta reunión como heredera del liberalismo clásico. Foucault señala que en el coloquio había un sector que representaba el viejo liberalismo, por otra parte los miembros de la escuela de Friburgo como Röpke y Rüstow, y de la escuela austríaca. En cualquier caso para Foucault estarían algunos de los elementos clave del neoliberalismo. A pesar de este reconocimiento a la diversidad, Foucault comenta ampliamente los aspectos de ruptura con algunos de los principios clave de la economía política clásica, el más notorio la ruptura con el naturalismo. Entonces nos encontramos con esta diversidad, aunque no se puede negar el aspecto de ruptura que Foucault ha resaltado. En las intervenciones del coloquio lo más llamativo es dejar atrás explícitamente el laissez-faire y en segundo lugar, casi como consecuencia, diseñar un tipo de intervención acorde al gobierno liberal. En la alocución inicial Rougier presenta como una de las grandes confusiones de su tiempo «la identidad planteada entre el liberalismo y la doctrina manchesteriana del laissez-faire» (CWL: 413) Sobre lo primero, insisten la mayoría de participantes no economistas, y el resto guarda silencio, nadie defiende abiertamente el laissez faire y, al contrario, todos están dispuestos a asumir la

tarea de pensar la forma de la intervención estatal en el liberalismo.

Por otra parte, se insiste en la renovación del liberalismo y no en su abandono. Hay un énfasis inicial en el coloquio en que el liberalismo político sería una plasmación concreta de una filosofía de la libertad y un movimiento progresista. Lippmann arenga: «Desde el principio, nos enfrentamos a un hecho brutal: el siglo de progreso hacia la democracia, hacia el individualismo, hacia la libertad económica, hacia al positivismo científico, terminó por una era de guerras, de revolución y de reacción» (CWL: 420). Ante lo anterior no basta, a juicio de Lippmann, repetir las ideas del liberalismo del siglo

xix

, «la primera tarea de los liberales es hoy, no la de hacer charlas y propaganda, sino indagar y pensar» (CWL: 421). La renovación no puede ser solo una palabra, hay que aplicarse, entonces, en la elaboración de nuevas ideas.

Baudin alude a autores de la tradición liberal inglesa como J. B. Say, Stuart Mill y Adam Smith, contra los manchesterianos Bastiat, Yves Guyot o Molinari (CWL: 428). Es curioso este mecanismo de legitimación-deslegitimación que proponen como base en las alocuciones iniciales tanto Rougier como Lippmann. De hecho, el primer comentario luego de terminadas las alocuciones será de Baudin y destacará precisamente este punto.

Me llama la atención el hecho de que los Sres. Rougier y Lippmann hablaron del liberalismo mediante el recubrimiento de la palabra de un matiz especial. El liberalismo, para ellos, no es el que ha sido ayer, sino el que será mañana: un liberalismo suavizado, revisado, renovado. Podemos hacer todo lo posible para modificar el sentido de un viejo término y podemos preguntarnos si no es preferible elegir otro (CWL: 427).

Habría, en opinión de Rougier, un liberalismo «bien comprendido»

(CWL: 410), un verdadero liberalismo, una filosofía tan amplia que a juicio de Mantoux llega a ser increíble que tal amplitud «se asocia en la mente del público, por un accidente histórico, a la doctrina de una pequeña secta de economistas del siglo

xix

» (CWL: 430). Para Lippmann hablar de liberalismo no es tanto apelar a las viejas formas del siglo

xix

.

Así que buscamos, no enseñar una vieja doctrina, sino contribuir en la medida de nuestros medios a la formación de una doctrina de la que ninguno de entre nosotros tiene más que una vaga intuición en el momento actual. Y nosotros debemos pensar en el liberalismo no como algo hecho de una vez y ahora envejecido, sino como algo todavía sin terminar y todavía muy joven (CWL: 423).

Al mismo tiempo, el manchesterianismo sería una exageración ciega y sectaria del dogma del laissez faire. Sin duda que esta necesidad de legitimación es muy particular, pues ya está concedida por el nombre mismo de liberalismo. Pero aparece la necesidad de rescatar, de purificar, el liberalismo verdadero del manchesterianismo. Este gesto teórico es de mucha importancia y no ha desaparecido del escenario actual de ideas en debate. Mises, con cierta timidez, advierte que «el abandono del término liberalismo puede ser interpretado como una concesión a las ideas totalitarias» (CWL: 429). Hayek, un poco más audaz plantea que «El problema es saber si lo que hoy es designado por la palabra liberalismo cumple con nuestras aspiraciones» (CWL: 429). Rougier recuerda que el laissez faire era un principio progresista que fue mal aplicado.

La teoría del laissez-faire fue en sus orígenes una doctrina de acción. Consistía en su deseo de derrocar al régimen de los gremios y los controles interiores. Fue más tarde, y un verdadero contrasentido, que se convirtió en una teoría del conformismo social y la abstención del estado (CWL: 431).

Marlio insiste en que «lo que nos interesa hoy, los problemas que nos ocupan tienen también un carácter político. Tenemos que asociar la palabra política a la palabra económica» (CWL: 429) y Rueff representará la postura más continuista: «Si es nuestra convicción que nuestro esfuerzo debe tender a restaurar el liberalismo, como base permanente de los regímenes económicos y sociales, hay que decirlo abiertamente, en la forma más provocativa» (CWL: 430). Este punto de tensión de legitimación-deslegitimación es, me parece, un elemento que debe llamar la atención, aunque se busca la renovación del liberalismo, se colige de las opiniones de los participantes un desprestigio del liberalismo, incluso la secreta convicción para algunos de que le cabe a los sistemas económico-sociales liberales una responsabilidad en el colapso occidental. Lippmann ofrece un pasaje dramático al respecto:

Por esto soy de la opinión de que no haremos nada si nos permitimos pensar, y si damos la impresión de que nuestro objetivo es reafirmar y resucitar las fórmulas del liberalismo del siglo

xix

. Es evidente, al menos para mí, que la libertad no habría sido destruida en la mitad del mundo civilizado, si el serio compromiso de la otra mitad, si el viejo liberalismo no hubiese tenido defectos importantes. Este viejo liberalismo, no se olvide, fue profesado por las clases dominantes de todas las grandes naciones de la civilización occidental. Ciertamente, durante su reinado, se hicieron grandes cosas. Pero no resulta menos cierto que esta filosofía se ha mostrado incapaz de sobrevivir a sí misma y de perpetuarse. No pudo servir de guía para la conducta de los hombres, ya sea mostrándoles el medio para alcanzar su ideal, ya sea

enseñándoles a perseguir un ideal realizable. Y no veo ninguna otra manera de concluir que no sea constatando que el viejo liberalismo tenía que ser un conglomerado de verdades y de errores, y que perderíamos nuestro tiempo si nos imaginamos que defender la causa de la libertad es equivalente a esperar que la humanidad retorne ingenuamente y sin reservas al liberalismo de la preguerra (CWL: 420).

Pero hay que llamar la atención sobre la postura de Rüstow en este escenario de rescate del liberalismo, y en este juego de legitimación-deslegitimación. Los comentarios de Rüstow al respecto aparecerán tarde en el coloquio, recién en la quinta sesión, a diferencia de las intervenciones que he comentado hace poco. Rüstow lanza un ataque directo al ideario de la revolución francesa, concretamente a las nociones de igualdad y fraternidad. Opone ante ello la necesidad de unidad y libertad. La sospecha de conservadurismo de una tal opinión es corroborada por el mismo Rüstow (CWL: 468), que defiende esta concepción y la propone como «objetivo social». No se trataría tanto de entregar solo mayor retorno económico, «sino también una situación vital lo más satisfactoria como sea posible» (CWL: 468). Ya vemos que el programa de cohesión social que Rüstow ha sostenido contra el principio subsidiario de Mises y que he comentado antes tiene unos tintes bien particulares. Esta necesidad de unidad o de inserción social, se explica por la condición natural de los seres humanos. Se expresa en la primera y más simple comunidad que es el matrimonio, y también en el grand mariage que es la sociedad y la comunidad nacional. La unidad es en esta concepción un requisito social equivalente al de la libertad: «Las dos condiciones sociológicas esenciales para la perfección, la salud y bienestar del gran como del pequeño vinculo [mariage] son la unidad y libertad» (CWL: 468). Además del aroma a catecismo de estos comentarios de Rüstow, y la alusión al matrimonio como alegoría social, no hay que perder de vista el desplazamiento a nivel de ideario. La fraternidad y la igualdad son precisamente precondiciones de la integración, de la unidad de la sociedad, la oposición de estos principios solo puede suponer que tal integración o unidad descansa sobre algo que no es la igualdad o la fraternidad, que la unidad se logra de manera diferente. Rüstow hace una doble explicación,

siguiendo con la alegoría del matrimonio, la «unidad» puede ser buena, mala o aceptada.

Así mismo en la más pequeña y más estrecha comunidad de dos seres humanos, en el matrimonio, hay dos extremos el matrimonio dichoso y el matrimonio desdichado: el matrimonio dichoso se caracteriza por la convivencia voluntaria, la armonía, el buen entendimiento, la comunión de concepciones, ideales y metas; el matrimonio desafortunado radica en la falta de esto y se mantiene por una coacción externa. Y, entre estos dos casos extremos, existe, como etapa intermedia, el frio matrimonio por conveniencia [mariage de raison], en el que nos mantenemos juntos más o menos voluntariamente, pero con indiferencia y mal humor. Es lo mismo para la sociedad y la comunidad nacional. Este «gran matrimonio» también puede ser feliz o infeliz; Puede ser mantenido por la simpatía, la conveniencia [raison] o la coacción. (CWL: 468)

La unión, la integración, o en un lenguaje más actual, la cohesión social se lograría, siguiendo la alegoría del matrimonio, a través de la «convivencia voluntaria, la armonía, el buen entendimiento, la comunión de concepciones, ideales y metas». Uno podría pensar que todo esto se encamina a una imagen comunitarista y no es una explicación contraria a aquella de la igualdad, que todo ese buen entendimiento requiere precisamente igualdad. Pero aquí vemos que la alegoría delata al autor, porque Rüstow aclara pocas líneas más adelante algo en dirección contraria:

Ya en el pequeño matrimonio, la unidad no tiene una estructura tan simple y tan evidente como puede parecer. Las leyes estructurales de la unidad en «el gran matrimonio» tienen aún más necesidad de ser especificadas. Aquí vale, en general, el principio de la jerarquía, de la construcción piramidal, y este requisito se vuelve tanto más importante en cuanto la comunidad es más grande, en cuanto la división del trabajo es mayor, es decir, en cuanto el nivel cultural es más elevado (CWL: 469).

La cohesión entonces depende de una jerarquización social, construction pyramidale, igual que el matrimonio. Aunque esta concepción marital tiene cierto sabor, y hasta cierto humor, el tema aquí es el desplazamiento de una concepción igualitaria a la reafirmación de un principio de jerarquización. Es una reafirmación del orden mucho más que de la comunidad, o de lo segundo como fruto de lo primero. Foucault ha comentado algo relacionado, en el sentido de que el principio de igualdad sería modificado ya por los ordoliberales en un principio de desigualdad necesario para la competencia. Se trata de algo que atestigua la gran mayoría de los estudios que aquí se han mencionado. Pero en las concepciones de Rüstow se ven dos elementos adicionales y muy importantes. El primero es una sociología altamente conservadora, muy diferente al ideal de progreso al que aludía Lippmann, por ejemplo, en la alocución. Una forma de entender «lo social» y de teorizar la cohesión social. Lo segundo es que hay un tipo de liberalismo, que no se opone solo al manchesterianismo —estado de ánimo general del comienzo del coloquio— y que podríamos considerar como una posición progresista; sino que se opone directamente al liberalismo republicano y sus posibilidades. El argumento de Rüstow, de una retórica abiertamente pastoral, remata con la mayor solemnidad:

En el desarrollo de los pueblos occidentales, la exigencia de unidad y construcción jerárquica que ella implica fueron realizadas hasta el siglo

xviii

en el Estado y en la sociedad como en la religión, la moral, etcétera. Pero esta realización tuvo un carácter completamente feudal, señorial; ella estaba en contradicción con el otro requisito fundamental, el de la libertad. Esta es la razón de las revoluciones de los siglos

xviii

y

xix

contra el régimen feudal. Esto es el origen del liberalismo, pero también del error nefasto que dio lugar a una falsa posición. En lugar, específicamente, de reemplazar el escalonamiento artificial y forzado del señorío feudal por el escalonamiento voluntario y natural de la jerarquía; se desechó lo bueno y lo malo, se negó el principio de escalonamiento en general y se puso en su lugar el ideal, falso e incorrecto, de la igualdad y el ideal, parcial e insuficiente, de la fraternidad; porque, en la pequeña como en la gran familia, más importante que la relación de hermano a hermano es la relación de padres a hijos, que asegura la secuencia de las generaciones que mantiene la corriente de la tradición cultural (CWL: 469).

El liberalismo de Rüstow quiere corregir entonces el ideal republicano, no solo el manchesterianismo como exceso del siglo

xix

, sino aquella marca de origen del liberalismo. Por supuesto esto no es restauracionista en el sentido del antiguo régimen; pero hay una sociología estamental, que quiere restaurar el programa de una sociedad jerarquizada en relación al programa de una sociedad igualitaria. Y es contrarrevolucionario, en el sentido de modificar el ideal republicano. Hablando fuera del coloquio este es uno de los rasgos de las propuestas de Eucken que Ptak comenta con mayor énfasis respecto a las características autoritarias del ordoliberalismo (2009). Y también aparece con mucha claridad en los textos de Röpke[51]. Creo que esto no debe pasarse de largo, especialmente ante una interpretación excesivamente binaria que, como explicaba, tiende a exaltar el ordoliberalismo frente al anarcocapitalismo. El vínculo entre liberalismo y autoritarismo, tal como se aprecia en las posiciones de Rüstow, no solo puede ayudarnos a repensar este mismo consorcio en el presente; sino también debería llevarnos a tomar distancia de la interpretación binaria del coloquio, y sus proyecciones que ven un momento progresista y una recomposición autoritaria posterior. Aquí observamos un caldo complejo en lo que respecta a tecnologías de poder, incluso en el ordoliberalismo, hay una convivencia marcada de posicionamientos autoritarios, incluso mucho más claros que posicionamientos progresistas o gubernamentales. El rechazo al totalitarismo no implica la renuncia

a un proyecto de sociedad autoritaria, al contrario. Sorpresivamente Rougier va a añadir a esta idea un cariz más profundo y de alta actualidad. Rougier no se había plegado antes a la posición de Rüstow contra Mises, como una interpretación muy binaria podría suponer; pero curiosamente en este punto profundiza el conservadurismo de Rüstow. Para Rougier, se trata de corregir la idea de democracia y mostrar con qué tipo de democracia se puede relacionar el liberalismo.

La palabra democracia contiene un terrible equívoco. Hay dos concepciones de la democracia. La primera es la idea de la democracia liberal fundada sobre la limitación de los poderes del estado, respeto a los derechos del individuo y del ciudadano, la subordinación del poder legislativo y ejecutivo a una instancia jurídica superior. La segunda es la idea de democracia socializante fundada sobre la noción de la soberanía popular. La primera procede de los teóricos de derecho de gentes, de los intelectuales protestantes, de las declaraciones americana y francesa y afirma el principio de la soberanía del individuo; la segunda procede de Rousseau y afirma el principio de la soberanía de la masa. La segunda es la negación de la primera; ella conduce fatalmente a la demagogia y, por la demagogia, el estado totalitario (CWL: 482).

La intervención de Rougier continúa señalando la educación obligatoria y el sufragio universal (CWL: 482) como los mecanismos por los cuales las masas terminan en virtud de su número entregando el poder a los demagogos socialistas. Estos comentarios de Rougier apoyan nuevamente la idea de una sociedad jerarquizada, con enormes limitaciones a los mecanismos de participación e incluso de instrucción. El sistema liberal dibujado por estos comentarios corresponde a una sociedad de élite, un programa con añoranzas claras de distribución estamental y en sus condiciones más radicales con limitaciones claras a nivel político para las masas que no forman parte de la élite.

Habría entonces que tener cuidado con mirar estas ideas de renovación con un exceso de entusiasmo o identificarlas en el abanico de la socialdemocracia. Este nuevo y verdadero liberalismo,

que propone intervenciones del Estado no se orienta a una sociedad igualitaria, o democrática en tal sentido. Ni es homologable al liberalismo republicano, por ejemplo del ideario de la revolución francesa. La crítica al manchesterianismo hay que asumirla como crítica a su ingenuidad política, que desecha los mecanismos del Estado, siendo estos tremendamente útiles. Por otro lado el cuidado de las masas, la visión de justicia, que Detoeuf afirma por ejemplo, no se orienta a distribuir la riqueza, sino a paliar los efectos sociales de tal distribución, en el mejor de los casos. La sociedad cohesionada de Rüstow aparece especialmente como una sociedad apaciguada y altamente jerarquizada. Sobre todo la idea de democracia puesta en juego por Rüstow y Rougier pone una brecha sustancial respecto al republicanismo y nos interroga no solo sobre la relación instrumental del neoliberalismo con la democracia, sino que debería situarnos frente al problema de la disputa de la idea misma de democracia.

6. Conclusiones

Seguramente por tentación academicista hemos tendido a ver en el neoliberalismo una doctrina, un sistema de ideas. Esta forma de mirar el fenómeno tiene variantes, es decir, se puede considerar un sistema homogéneo de ideas, o al contrario una especie de corriente con tensiones internas. En ambos casos es posible aplicar la suposición ideológica, es decir que se trata de un sistema de ideas que funciona básicamente como nueva legitimación de un estado de cosas heredado. En el coloquio Lippmann lo que se observa no es tanto un conjunto doctrinario como la agenda para la formación de un pacto. Esto es algo que Foucault no atiende respecto al coloquio Lippmann, aunque lo observará respecto a la economía social de Mercado. En el caso del coloquio se trata de un pacto entre el gran empresariado y ciertas posiciones económicas que no están del todo diferenciadas, sino que equivalen a algo así como un caldo inicial. No hay que perder de vista que la ultraderecha de la época, a pesar de los discursos, está comprometida con esta agenda.

El coloquio aparece de múltiples formas como un hito importante

en la formación del caldo germinal de las corrientes neoliberales. Los elementos de disputa entre corrientes son evidentes, aunque también son evidentes los elementos de unidad y continuidad de posiciones, y finalmente la inteligencia política de estas diferentes corrientes tiende a mimetizar las diferencias en aras de una matriz común de acción.

Al exceso totalitario no se le opone una visión de sociedad participativa e igualitaria; sino que la imagen propuesta es la de una sociedad estamental con participación de las élites. La cohesión social se entiende como consagración del orden, no como convivencia consensuada de los conflictos y disputas, a partir de una base de justicia social.

Hay elementos de disputa en torno al liberalismo clásico y sobretodo una curiosa operación de legitimación-deslegitimación. Al mismo tiempo que resulta evidente el uso de ciertos conceptos como palancas retóricas de legitimación.

En ese sentido anterior es clave prestar atención al ordoliberalismo no para reproducir la hipótesis binaria de un buen neoliberalismo alemán y un mal neoliberalismo norteamericano; sino porque el ordoliberalismo además de estar presente en esta agenda internacional que lleva a la Sociedad de Mont Pelerin, participa también de un pacto diferente, el de la economía social de mercado. Por supuesto se trataría de un estudio distinto al del coloquio, pero habría que determinar cómo el resultado de la economía social de mercado, aunque pregonada por los ordoliberales, incluye elementos en que tuvieron que adaptarse a las condiciones de sectores políticos como la SPD, acercarse al Estado de Bienestar y arrastrar condiciones previas y elementos foráneos a su propio programa. No hay que hacerse la idea de que el proyecto ordoliberal se enmarque dentro de las propuestas welfaristas.

El germen neoliberal aparece especialmente como un fenómeno político que apuesta por una racionalidad económica aunque no necesariamente homogénea. El fundamento de este pacto es la libertad de acción de los agentes económicos existentes. Por otra parte, esto puede ser un elemento de apoyo para el análisis del neoliberalismo más allá del sistema de ideas, es decir, como programa o agenda concertada de reforma de la realidad.

Este componente político es mucho más claro, al menos en el coloquio, que la formación de una específica forma o tecnología gubernamental, tema que quizás haya que desplazar al ámbito concreto de las reformas.

7. Bibliografía

A

nderson

, Perry (2001): «Historia y lecciones de neoliberalismo», en H

ourtart

, François y P

olet

, François. El otro Davos: globalización de resistencias y de luchas. Madrid: Plaza y Valdes, pp. 13-30.

B

audin

, Louis (1953): L'aube d'un nouveau libéralisme. París: Librairie de Médicis.

B

ilger

, François (2003): «La pensée néo-libérale française et l'ordo-libéralisme allemand», en C

ommun

, Patricia (dir.): L'Ordolibéralisme allemand, aux sources de l'économie sociale de marché. Cergy-Pontoise: CIRAC/CICC.

C

wl (2012):

en

A

udier

, Serge. Le colloque Lippmann. Aux origines de «neo-libéralisme». París: Le bord l'eau.

D

ardot

, Pierre y L

aval

, Christian (2009): La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la soceidad neoliberal. Barcelona: Gedisa.

D

enord,

Francois (2001): «Aux origines de néolibéralisme en France; Louis Rougier et le colloque Walter Lippmann de 1938», en Le Mouvement social, n° 195, pp. 9-34.

—

(2004): «La conversion au néo-libéralisme. Droite et libéralisme économique dans les années 1980», en Mouvements, 35 (5), pp. 17-23.

—

(2009): «French Neoliberalism and Its Divisions From the Colloque Walter Lippmann to the Fifth Republic». En Mirowski y Plehwe eds. The Road From Mont Pelerin. The Making of the Neoliberal Thought Collective. Harvard Press, Cambridge.

D

iemer

, Arnaud (2013): «1929 : crise du capitalisme et renouveau du libéralisme, L'apport des économistes français», en Économies et Sociétés. PE, Histoire de la pensée économique, nº 48, pp. 913-960.

E

scalante

G

onzalbo

, Fernando (2015): Historia mínima del neoliberalismo. México D.F.: Colegio de México.

—

(2017): Senderos que se bifurcan. Reflexiones sobre neoliberalismo y democracia. Ciudad de México: Instituto Nacional Electoral.

F

ollie

, Joseph (1950): Doctrinas sociales de nuestro tiempo. Buenos Aires: Ediciones humanismo. [1957]

F

oucault,

Michel

(1985): «Un sistema finito frente a una demanda infinita», en Saber y Verdad. Madrid: La piqueta.

— (1994):

«Anti-Retro», en Dits et écrits, t II. París: Gallimard.

—

(2004): Naissance de la biopolitique. París: Gallimard.

—

(2007): Nacimiento de la biopolítica. Buenos Aires: FCE.

—

(2014): «Entrevista de Michel Foucault con Jean François y John de Wit», en Obrar Mal decir la Verdad. Buenos Aires: S. XXI.

G

uillen

R

omo,

Héctor

(2018): «Los orígenes del neoliberalismo: del Coloquio Lippmann a la Sociedad del Mont-Pèlerin», en Journal of Economic Literature. vol. 15, nº 43, pp. 7-42.

H

arvey

, David (2005): A brief history of neoliberalism. New York: Oxford University Press.

L

ippmann

, Walter (1937): The Good Society. Boston: Brown & Co. En francés ver Lippmann, Walter (1938): La cité libre. París: Librairie de Médicis. En castellano Ver

L

ippmann

, Walter (1940): Retorno a la libertad. México: Unión Tipográfica Hispanoamericana.

M

irowski,

Philip y P

lehwe

, Dieter (eds) (2009): The Road From Mont Pelerin. The Making of the Neoliberal Thought Collective. Cambridge: Harvard Press.

P

irou,

Gaëtan (1939): Néo-Libéralisme, Néo-Corporatisme, Néo – Socialisme. París: Gallimard.

P

tak

, Ralf (2009): «Neoliberalism in Germany. Revisiting the Ordoliberal Foundations of the Social Market Economy», en M

irowski

, Philip y P

lehwe

, Dieter (eds.): The Road From Mont Pelerin. The Making of the Neoliberal Thought Collective. Cambridge: Harvard Press.

R

öpke

, Wilhelm (2010): La crisis social de nuestro tiempo. Madrid: El buey Mudo.

— (1958):

A Humane Economy. Chicago: Henry Regnerey Company, 1960

S

alinas,

Adán (2016): «Debates Neoliberales en 1938. El Coloquio Lippmann», en Hermenéutica Intercultural, n° 26, pp. 57-91.

W

illiamson

, John (1990): «What Washington Means by Policy Reform», en W

illiamson

, John (ed) Latin American Adjustment: How Much Has Happened? Washington: Institute for International Economics.

---

32 Este escrito incluye resultados del proyecto. «Los regímenes de veridicción como componentes de una analítica contemporánea del poder». Fondecyt postdoctorado 3170031, República de Chile.

33 Foucault identificará este proceso sobre todo con la figura de Giscard, que mientras dicta el curso es precisamente presidente de la República. «Ahora bien, esta idea de una política social cuyos efectos queden neutralizados por completo desde el punto de vista económico ya la encontramos formulada con mucha claridad al principio de ese periodo de instauración del modelo neoliberal en Francia, es decir, en 1972, por el ministro de Finanzas de entonces, Giscard d'Estaing» (2007: 239).

34 De hecho lamenta que no haya llegado a hablar de biopolítica, que «el curso se haya dedicado íntegramente a lo que solo debía ser su introducción» (359). Hay que recordar la forma en que cierra el curso, pues entrega precisamente algunos de los elementos que debería incluir ese análisis de una biopolítica neoliberal: «Lo que debería estudiarse ahora, entonces, es la manera cómo los problemas específicos de la vida y la población se plantearon en el marco de una tecnología de gobierno que, sin haber sido siempre liberal —lejos de ello—, no dejó de estar recorrida desde fines del siglo

por la cuestión del liberalismo» (366). Este programa de trabajo en todo caso no se continúa en los cursos siguientes.

35 Hay algunas sugerencias, durante el curso y en otros trabajos: la política social privatizada, el mercado sanitario, el programa del hombre empresa, la responsabilización individual como principio de orden social; pero no llegan a ser una descripción.

36 Foucault considera que existe un impulso neoliberal francés, que ya desde la década del 50 ha tensionado la política francesa con medidas «liberales» frente a la más preponderantes posiciones «dirigistas». Menciona a modo de ejemplo a Pinay en 1952 y la reforma sobre todo monetaria impulsada por el comité que presidió en 1958 Jacques Rueff, uno de los participantes del coloquio Lippmann (2007: 232-233). Pero, más allá de estas tensiones o incursiones, habría un cambio esencial a partir de la primera mitad de la década del 70 en que se instaura un modelo de inspiración alemana. E incluso que el gobierno de Giscard contemporáneo al curso sería francamente neoliberal en el sentido del

ordoliberalismo. De modo que «hay un parentesco que salta a la vista entre lo que ellos dicen y el modelo alemán, el ordoliberalismo alemán, las ideas de Röpke, Müller-Armack, etc. Ahora bien, es muy difícil encontrar simplemente el acta de reconocimiento, la declaración que permita decir: ah, aquí está, esto es lo que hacen y saben que lo hacen» (2007: 227). Foucault insiste en que se ha esforzado por encontrar conexiones explícitas, que soporten esta intuición, rescata por fin las afirmaciones de un joven asesor del Gobierno en materia económica Christian Stoffäes, quien señala a fines de 1978 que calificaría sus propuestas como economía social de mercado con un poco más de audacia revolucionaria. Foucault comenta «por fin se habían pronunciado las palabras» (2007: 229). Sugiere incluso Foucault que en marzo de 1979 que comenzaba a volverse «une tarte à la crème» (2004: 221) en Francia las alusiones al neoliberalismo norteamericano. La reconstrucción que ha hecho Denord (2004) tiende a mostrar la viabilidad de esta intuición. El surgimiento de los nuevos economistas en Francia, la fundación de publicaciones especializadas cercanas al monetarismo y especialmente la fundación de la UDF en 1978, partido de Giscard que será el principal agente, un par de años después de la relaboración ideológica de la derecha. Todos ellos son elementos que a la distancia permiten desglosar la intuición de Foucault de que el neoliberalismo se ha instalado en Francia y al mismo tiempo evidencian las razones políticas que lo llevan a preocuparse por este tema. Hay que insistir que cuando se dice neoliberalismo en este contexto se refiere principalmente en este caso a la versión alemana que a juicio de Foucault aterriza en Francia. Aunque parezca exagerado, algunas descontextualizaciones bizarras hacen necesario insistir que de hecho ni Thatcher ni Reagan han sido siquiera elegidos cuando termina el curso Nacimiento de la biopolítica y que la preocupación de Foucault es imposible que se dirija hacia esa configuración de reformas. Si bien Foucault conoce algunos textos de neoliberales norteamericanos y los analiza con más o menos fortuna, no está viendo ni las reformas de Thatcher, ni Reagan, ni el consenso de Washington, pues esto aún no existe. Podría haberse fijado en la experiencia chilena o algunos de los elementos neoliberales implementados en el Brasil, país que conoce, y no lo hace, es un defecto del análisis y probablemente fruto de su frecuente localismo francés. Pero es el contexto francés a pesar de todo el factor explicativo.

Zamora identifica bien el contexto francés y sugiere que Foucault se siente inclinado por la política de Giscard. Los argumentos serían una posible amistad, o un trato periódico con un funcionario del gobierno de Giscard de cierta importancia. Parece una lectura incorrecta. Me permito recordar un par de cosas concretas. Foucault, que no suele referirse a las elecciones presidenciales, dice los siguiente a propósito del triunfo de Giscard en 1974 y la reacción cultural de la derecha «la antigua derecha petainista, la antigua derecha colaboracionista, maurrasista y reaccionaria que se camufló como pudo tras de Gaulle, considera que ahora tiene el derecho a reescribir su propia historia. Esta vieja derecha que, desde Tardieu, había sido descalificada histórica y políticamente, ahora vuelve al frente del escenario. Ella apoyó explícitamente a Giscard. Ya no necesita usar una máscara y, por lo tanto, puede escribir su propia historia» (1994: 647). Y al final del periodo, cuando Miterrand derrota a Giscard en 1981, añade que el Partido Socialista ha sido sensible a ciertos temas de las luchas ecológicas, feministas y no que se trata de la victoria de algo consumado, pero sí al menos de «la victoria de una posibilidad»; mientras que la victoria de Giscard hubiese sido la «derrota de la posibilidad» (2014: 277).

37 Una reconstrucción detallada en todo caso muestra diferentes antecedentes que habían seguido esta complejización, por ejemplo en 1939, Gaetán Pirou tituló su compendio «NéoLibéralisme, NéoCorporatisme, NéoSocialisme». En su descripción se basa en trabajos anteriores de algunos de los asistentes al coloquio, y alude al coloquio mismo y a los trabajos de Lippmann. Ingresa ya la idea de que se trata de ideas en tensión y que no hay acuerdos en todos los temas, aunque no menciona a los austriacos ni alemanes asistentes. Además del texto de Baudin en 1953, al que alude Foucault, tenemos el estudio de Folliet de 1950, con versión en castellano, un sacerdote muy ligado a la democracia cristiana. Se trata de un texto de propaganda y una síntesis comparativa entre diferentes doctrinas y el socialcristianismo. No es un texto de mucha profundidad analítica pero hace una separación muy interesante entre economía social de mercado y socialcristianismo y sitúa a los ordoliberales alemanes dentro del neoliberalismo. También se encuentra el texto de Nawroth en 1961, un domínico que a diferencia de su colega Folliet desarrolla un estudio de mayor

profundidad, actualmente citado por múltiples fuentes, aunque mantiene básicamente las mismas posiciones de Folliet. La expresión neoliberalismo alude en todos estos estudios precisamente a un abanico complejo de posiciones que incluye el grupo de franceses de la década de 1930 Rougier, Marlio y otros cercanos a la Librairie de Médicis, y también al grupo de alemanes como Rüstow, Eucken, Röpke. En algunas ocasiones, como en el caso de Nawroth, se considera a Rüstow y Röpke parte de un liberalismo sociológico, mientras que Eucken y Erhard serían propiamente ordoliberales, en cualquier caso, el neoliberalismo alemán estaría constituido germinalmente por ambos grupos. Habría que indicar que la formación de la sociedad de Mont Pelerin cumple con las condiciones de programa internacional y reúne de hecho a miembros de todas estas posiciones, y es el signo al mismo tiempo de su unidad, no solo congrega en su primera reunión a 15 de los 26 asistentes al coloquio Lippmann, sino que buena parte de su manifiesto inicial se hace eco de la alocución inicial de Rougier en el coloquio. No puedo aquí por espacio hacer la comparación literal, pero es un gesto muy interesante tomando en cuenta que Rougier no participará en la reunión de 1948, probablemente porque está en una situación de paria, por sus vínculos con el régimen de Petain en Francia, otro capítulo sabroso en el que no nos podemos detener, aunque se puede profundizar en los estudios de Diemer y de Denord.

38 Hay una influencia clara del libro en la programación original. Aunque el contenido de las discusiones se aleja del libro, especialmente en la medida que avanza las sesiones. Por otra parte Guillen Romo (2018, 16) nos recuerda que las opiniones monetarias de Lippmann probablemente inaceptables para Rueff o Baudin, no forman parte de los temas del coloquio. De modo que el libro es una plataforma de discusión más que un criterio de acuerdo o norma doctrinal.

39 El horario del coloquio no aclara la duración de las sesiones, aunque normalmente hay una a las 9.30 y otra a las 15:30, a veces ambas dedicadas al mismo tema. Por lo cual es muy probable que la extensión de las discusiones no se refleje en lo escueto del resumen. Por otra parte, ciertos problemas de continuidad en las intervenciones hacen patente que hay argumentos no recogidos. Un

ejemplo interesante y llamativo lo ofrece una intervención de Jacques Rueff anotada en las discusiones posteriores a los discursos iniciales. En ella Rueff declara «soy hostil a la palabra "neo" que se ha propuesto…» (CWL: 430) aunque hasta el momento no se ha propuesto esta expresión, según las actas, el primero que la utiliza sería al final del coloquio Louis Marlio, pero las condiciones en que fueron registradas las intervenciones y sobre todo el anterior comentario de Rueff hacen pensar que el término ya ha aparecido desde el comienzo. En cualquier caso estos son indicios de que parte importante de la discusión no ha quedado recogida.

40 Todas las citas que ofrezco en el texto son traducciones que he hecho directamente desde la edición de Audier.

41 Aunque el nombre completo sugiere la sigla CIERL, a la que alude Foucault en Nacimiento de la biopolítica, las actas del coloquio utilizan dos veces las siglas y en ambos casos se usa CIRL (CWL 494,495).

42 Esto lo sugiere el propio Rougier en el prólogo, pero también la continuidad de los diálogos. Rüstow alude a opiniones de Hayek que no han quedado en acta y que son notoriamente contrarias a la posición del propio Rüstow quien declara, por ejemplo: «el Sr. von Hayek duda si la escala de estimación de valores vitales defendida por mí sea conciliable con la posición del liberalismo tradicional, ciertamente él tiene razón. Esto es precisamente uno de los puntos esenciales por los que mis amigos y yo consideramos indispensable una transformación, que sea una renovación, de la toma de posición liberal tradicional» (CWL 478). La ausencia de la intervención de Hayek, o su notoria reducción está explicada por los problemas técnicos de registro que ha aludido Rougier, aunque es llamativo que tales omisiones tiendan a invisibilizar ciertos pasajes polémicos, particularmente este enfrentamiento más que lógico entre posiciones ordoliberales y las ideas austriacas.

43 Título tomado directamente del último capítulo del libro de Lippmann.

44 En el primer caso (Foucault, 2007: 159-167) los comentarios del coloquio están intercalados con comentarios a textos de Eucken y Röpke y Rüstow. Lo que es bastante lógico, pues la función del

coloquio es introducir a los elementos que constituyen el neoliberalismo alemán, basado en la escuela de Friburgo y en el trabajo previo de los ordoliberales recién mencionados. El segundo pasaje (190-200) se va a centrar en el análisis de una larga cita de la alocución inicial de Rougier, para resaltar la condición económico-jurídica —y no solo económica— del capitalismo, y la consecuente perspectiva de intervención jurídica que presentan los ordoliberales. En este caso, el argumento original proviene del libro de Lippmann que Rougier parafrasea en el pasaje aludido por Foucault. Y nuevamente los comentarios estarán salpicados de alusiones a la economía política clásica, ciertas formas de marxismo y apreciaciones del propio Foucault.

45 Puede que el exceso de celo del editor introduzca algunas distorsiones. Foucault comenta «Como consecuencia de ese coloquio —bueno, les señalo esto porque hay gente que se interesa especialmente en las estructuras del significante—, en julio de 1939 se decide constituir un comité permanente que recibirá el nombre de Comité Internacional de Estudio para la Renovación del Liberalismo, CIERL». El editor corrige en la nota al pie «Para ser más exactos: el 30 de agosto de 1938». Se trata más probablemente de algún evento «consecuencia» del coloquio que se realiza en 1939 y no las declaraciones del 30 de agosto a las que alude el editor. El archivo de Rougier contiene varias de estas instancias durante 1939. Diemer, quien ha podido revisar el archivo personal de Rougier, anota que de hecho el CIERL fue fundado formalmente el 8 de marzo de 1939 en el Museo Social, bajo la presidencia de Marlio, quien pronuncio en la ocasión un discurso titulado Le néo-libéralisme, fechado en el archivo Rougier el 15 de marzo. Pirou (58) confirma esta fecha en un texto publicado el mismo año 1939. Así mismo hasta el 10 de julio de 1939 hubo un proceso de afiliación de miembros mediante carta, el registro anota algunas intervenciones inaugurales en estos meses, en abril por Mantoux y precisamente la última de ellas el 10 de julio pronunciada por Rougier y titulada «Le planisme économique, ses promesses, ses résultats» (Diemer 2013, 931-933). Así como, gracias a la investigación de Denord podemos observar que falta por reconstruir las acciones previas de la Librarie de Médicis y del grupo que la soporta y financia; gracias a la indagación de Diemer podemos ver que los eventos relacionados al coloquio, los interesados en

participar y nuevos miembros y en general la actividad de 1939 también resulta aún bastante desconocida.

46 De hecho el término se usa en el coloquio como una forma de nombrar la agenda propuesta. Según mi revisión de las actas, el primero en usar el término durante el coloquio es Marlio (CWL: 487). Pero las actas tienen vacíos y hay indicios que el término se ha usado antes, por ejemplo Rueff plantea que «Je suis hostile au mot “néo” qu'on a proposé. Si c'est notre conviction que notre effort doit tendre à restaurer le libéralisme, comme base permanente des régimes économiques et sociaux, il faut le dire en pleine lumière, sous la forme la plus provocante» (CWL: 430) De todos modos sobre esto hay una serie de informaciones contradictorias, que muestran sin duda el problema de acceso a las fuentes.

Foucault comenta en el curso que «en una de las intervenciones, ya no me acuerdo cuál, se propone como nombre para ese neoliberalismo que estaban tratando de formular la expresión muy significativa de “liberalismo positivo”» (2004: 161-162) La nota de los editores, al pie en la misma página, mencionará a propósito de esto que además de la expresión liberalismo positivo se usa la expresión neoliberalismo por Rougier en la alocución inicial y por Marlio en las sesiones del coloquio, Información que hemos corroborado. Por otra parte, Baudin (1953) uno de los participantes recordará que el término había sido usado por Rougier. Escalante (2015) se lo atribuye nada menos que a Rueff. Esto sería erróneo, Rueff muestra en la cita anterior una disconformidad inicial con el término. Ver una discusión ampliada en Salinas (2017). Por otra parte Audier realiza una breve pero incisiva «arqueología» del término en el siglo

xix

y señala una serie de testimonios que muestran que ha sido usado ya entre 1848-1859 y en diversos momentos posteriores. Por supuesto sin la familiaridad con la que se usa en la actualidad, aunque no con sentidos tan alejados de los que tomará en la Francia de 1930 (Audier 2012: 60-66). De todos modos esta extensión terminológica en el tiempo, no anularía en la interpretación de Audier, el carácter de hito clave, e inaugural del Coloquio Lippmann. Esta posición de Audier parece generalizada, pues las

recepciones han visto esta condición de hito.

47 Todo este planteamiento que incluye un diagnóstico de las hipótesis previas y la reformulación de estas hipótesis requeriría una serie de comentarios. No es el lugar para tratar esto in extenso, aunque es importante hacerlo notar. En primer lugar aparece mucho más robusta lo propuesta de Foucault que el diagnóstico que ha hecho. El diagnóstico de Foucault resulta débil, es cierto que muchas veces Foucault no identifica a quienes hacen las propuestas que comenta, no «cita», quizás el autor más mencionado es Sombart. Es cierto que algunos de estos conceptos hablan por sí mismos, por ejemplo, es difícil no asumir que «sociedad del espectáculo» apunta a Debord. Una nota en Seguridad, Territorio, Población, también sugiere esta dirección. Los editores del curso explican la «alusión a la crítica situacionista del capitalismo, que denunciaba el doble reino del fetichismo de la mercancía y de la sociedad del espectáculo» (2006, 386). Asumamos esta sugerencia, ¿Debord está hablando de neoliberalismo? ¿O más bien de esa categoría tosca, gruesa e insuficiente, pero sin duda diferente de «capitalismo»? Hay, de hecho, un efecto de homologación entre capitalismo y neoliberalismo en el argumento de Foucault. No es una sinonimia completa, y por supuesto que no carece de fundamento, creo que se explica bien al comienzo del curso: «el orden liberal jamás había pretendido ni pretendía, en boca del futuro canciller Erhard, por cierto, ser una alternativa al capitalismo, sino una manera determinada de hacerlo funcionar» (2007: 111). Pero resulta injusto trasladar esta comprensión por ejemplo a Debord y en general a los proyectos críticos que le son contemporáneos.

Por otra parte es evidente que la noción de espectáculo proyecta la idea de mercancía del libro I del Capital, los paralelismos entre La sociedad del espectáculo y afirmaciones de El Capital son más que evidentes. Sin embargo, Debord no sostiene la idea, que supone la crítica de Foucault, de que no hay transformación, sino que la transformación que existe es una profundización de las relaciones sociales previas, es decir, la sociedad del espectáculo es de hecho una sociedad de las mercancías, pero que ha desarrollado aspectos nuevos, afirma la vigencia del análisis de Marx, pero no que dicha sociedad mercantil sea la misma; sino todo lo contrario, el

desarrollo de toda una serie de relaciones sociales nuevas en torno al espectáculo. Entonces hay que modificar el diagnóstico propuesto por Foucault, habría que decir que una serie de trabajos previos piensan las transformaciones del capitalismo a partir de mediaciones que modifican muy débilmente lo que se piensa de la economía política clásica, mientras que la mediación, la modificación planteada por Foucault, sería precisamente pensar estas transformaciones a través del neoliberalismo, es decir a través de otra economía política.

Por supuesto lo anterior no está dicho por Foucault, es necesario mover estos planteamientos especialmente frágiles del argumento. La cuestión de un Estado expansivo como caracterización del neoliberalismo o de un capitalismo del momento es todavía más espinosa. Casi parece un caso de Foucault contra Foucault, al menos para quienes han seguido la hipótesis de la Guerra al Estado y sitúan a Foucault como un antiestatista. Pero en cualquier caso, debería parecer extraño que se asocie el neoliberalismo con esta imagen del gulag como Estado expansivo, total, campo de trabajo forzoso. Especialmente porque el gulag corresponde a la experiencia soviética. Foucault había comentado en una cita que ya he traído a colación que en estas hipótesis previas e insuficientes se considera al neoliberalismo como «la cobertura para una intervención generalizada y administrativa del Estado», pero aquí colorea un poco más la cuestión. Si asumimos como he propuesto antes que aquí neoliberalismo significa capitalismo en su forma contemporánea, quizás la referencia de un capitalismo entendido como expansión del Estado pueda apuntar a Lefebvre. En cualquier caso el tema tiene múltiples fragilidades y hay una especie de espejismo, de interlocutor fantasma construido por Foucault que sostendría este tipo de hipótesis.

Por otra parte, y a pesar de lo anterior, las reformulaciones de Foucault parecen más robustas: 1.- modificar la forma mercancía por la forma empresa, 2.- abandonar el laissez faire como punto de identificación de la economía liberal, 3.- asumir que hay una forma de gobierno diferente a las disciplinas relacionadas al capitalismo clásico. Procedamos desde atrás hacia adelante. Creo que la tercera propuesta no admite mayor discusión. La segunda puede aceptarse, asumiendo que en todo caso en el abanico de posturas neoliberales

hay algunas que en efecto sostienen esta crítica al naturalismo y otras que no, que en realidad casi reeditan este aspecto y de hecho tienen al principio de organización espontánea del mercado como su base de análisis, sin la carga metafísica del naturalismo quizás, pero con efectos no tan disímiles. Con este acento, puede aceptarse. La primera, en cambio, creo que debe discutirse abiertamente. En todo el análisis de Nacimiento de la biopolítica, no se logra mostrar un reemplazo de la forma mercancía por una forma empresa. Más bien se aprecia que esta nueva forma empresa, perfectamente descrita, se pliega a la forma mercancía, de modo que, como el propio Foucault concluirá, lo que está en juego es la extensión de la racionalidad de mercado al conjunto social. En realidad el propio análisis de Foucault termina por mostrar que en las versiones del neoliberalismo, esta empresarialización de la vida y de la sociedad extiende la condición de mercancía al conjunto social, incluso a lugares insospechados. Aunque hace participar a los sujetos de manera diferente que en las relaciones sociales de la economía política clásica basada en la salarización. Se trata por supuesto de formas sociales diferentes a las descritas en El capital, pero en las que no ha desaparecido la forma fuerza de trabajo-mercancía, sino en la que ha aparecido junto a ella la forma hombre-empresa. Lo que se observa finalmente no es tanto que el trabajo haya dejado de ser una mercancía, sino que además de eso, otros aspectos de la vida son también mercantilizables, y que el modo de vida empresarial profundiza las formas en que el sujeto es intervenido, gobernado y conducido.

48 Si escarbamos en las discusiones del coloquio, pero hay que escarbar algo más que un poco, podríamos encontrar algunos rudimentos de principios prácticos de gobierno que no sean solo un límite o principio negativo de gobierno, por ejemplo se podría visualizar un principio de desmasificación como base de la responsabilización individual, por otro lado una especie de principio de administración del sufrimiento como esquema moral básico y también la expresión rudimentaria del principio del mínimo vital, como proto imagen de atomización de la política social. Pero estos elementos están muy lejos de ser explícitos.

49 Se trata de argumentos bien llamativos, en los que exalta la religión como uno de los principales logros del progreso humano,

contrapone civilización y barbarie y confiesa sus esperanzas en una nueva era de mayor religiosidad. Es evidente que otros asistentes al coloquio no apoyarán este tipo de ideas, Rougier el primero de ellos, pero muestran la diversidad e incluso la excentricidad de algunos momentos.

50 Si bien esta expresión es rechazada por ejemplo por Hayek en textos posteriores, aquí se discuten de hecho y hasta cierto punto se acuerdan ciertos principios de «política social». Foucault ha desarrollado el tema de las intervenciones conformes en el ordoliberalismo, los fundamentos de ello están presentes en el coloquio. También Foucault ha comentado la «línea de pendiente: la política social privatizada» que subyace a la visión neoliberal y que ve como un proceso en instalación en el gobierno de Giscard (2007, 178-179)

51 Revisar sobre la sociedad estamental y la crítica al igualitarismo (Röpke 2010: 132-145) Sobre el rechazo a la seguridad social (320-323). Sobre la reforma de la política social basada en el principio de responsabilización individual (411-417). Sobre la concepción de los sindicatos como monopolios (418-422). Sobre la oposición al Estado de Bienestar y la concepción de la economía social de Mercado en oposición al Welfare State (Röpke 1958: 151-221).

La invención de Foucault como «pensador neoliberal». Una respuesta a Michael C. Behrent y Daniel Zamora

Rodrigo Castro Orellana

El propósito de este texto es rebatir una lectura del pensamiento de Michel Foucault que se ha hecho en los últimos años. Esta interpretación que pretendo discutir emerge en gran medida como una de las consecuencias de la publicación en 2004 del curso Naissance de la biopolitique, probablemente uno de los libros de mayor influencia en el campo de la filosofía política en lo que va de este siglo. Así lo acredita el sin número de recepciones de la obra, entre las cuales pueden destacarse los trabajos de Christian Laval y Pierre Dardot (2013), Wendy Brown (2016) o Maurizio Lazaratto (2013; 2015).

La razón del amplio interés que ha suscitado Naissance de la biopolitique reside en la importancia del análisis sobre el neoliberalismo que Foucault allí expone. Subvirtiendo el habitual marco temporal de su investigación, reservado casi siempre al renacimiento, la época clásica y la modernidad, el pensador francés ofrece en este curso una mirada sobre la irrupción de las políticas neoliberales a lo largo del siglo

xx

. Este estudio del neoliberalismo se ha prestado para diversos tipos de uso e interpretación que van desde el desarrollo de herramientas críticas para una teoría global del liberalismo contemporáneo, hasta una lectura —que si bien reconoce la aportación de Foucault— identifica limitaciones de su enfoque para una problematización de la escena actual del neoliberalismo.

Sería posible construir una cartografía de todas estas interpretaciones mostrando tanto sus fortalezas como sus debilidades. Pero este objetivo excedería los límites razonables de este capítulo. Por ese motivo me voy a centrar en un libro que defiende la tesis de que el pensador francés se habría visto fascinado o seducido por la penetración del neoliberalismo en Europa a finales de la década del setenta. Me refiero a Foucault and

neoliberalism (2016), editado por Michael C. Behrent y Daniel Zamora[52]. Este libro recopila una serie de artículos que sería interesante discutir uno por uno y de forma pormenorizada. Sin embargo, me voy a detener solamente en dos de ellos porque corresponden precisamente a los editores y porque los considero representativos del argumento de fondo de la totalidad de la obra.

El contexto anti-estatista

El primer capítulo que analizaré se titula «Liberalism without humanism. Michel Foucault and the free-market creed, 1976-1979» cuyo autor es Michael C. Behrent. Según este autor, una lectura contextualizada de la obra de Foucault —especialmente de Naissance de la biopolitique— permitiría comprender la atracción del filósofo francés por el neoliberalismo como algo perfectamente lógico y explicable (2016: 26). Sin embargo, de acuerdo a Behrent muchos de los lectores de Foucault adolecerían de este interés por situar sus reflexiones en un contexto y se inclinarían a «creer» que este buscaba elaborar una teoría crítica del neoliberalismo. Pasarían por alto que aquello que dijo y en el sentido que lo dijo pretendía dar una respuesta concreta frente a un momento social o político particular.

Ciertamente, nadie podría negar la relevancia de contextualizar un discurso. Pero esto no puede ser contrario a la necesidad de hacerse cargo de la complejidad interna que contiene dicho discurso. La práctica escolástica del comentario de texto, denunciada de un modo recurrente por la sociogénesis del pensamiento[53], encuentra la reproducción exacta de su sesgo en esta inversión que pretende convertir al contexto en la explicación última de una filosofía. En el caso de Foucault, ambas operaciones (la escolástica y la sociogenética) revisten una enorme dificultad, por la singularidad de su estilo de escritura, la particularidad del método arqueo-genealógico y la heterogeneidad de sus compromisos con la contingencia política de su época[54].

Frente a esta tesitura, en vez de optar por una posición equilibrada,

Behrent se instala en un profundo e intenso «contexto-centrismo» que le impide discutir directamente otras lecturas que se han hecho de Naissance de la biopolitique (por ejemplo, debatir con Lazzaratto, Brown o Laval y Dardot) y que no pueden ser desacreditadas como si se tratase simplemente de estudiantes desprevenidos que «se estremecen ante la supuesta subversión intelectual de un autor que no sería tal» (2016: 24). Behrent no quiere entrar en esa discusión intelectual sincera y abierta sobre el curso de los años 1978-1979. De hecho, excluye en su análisis muchos pasajes decisivos del curso y aquellos que incluye no son objeto de un estudio riguroso. Su argumentación pretende esconder la verdadera relevancia de determinados textos de Foucault, desviando la mirada, por ejemplo, hacia lo que habrían buscado o pretendido algunos de los cercanos al pensador francés como Glucksmann, Ewald o Rosanvallon.

Pero: ¿cuál es ese contexto que debería convertirse en clave hermenéutica según Behrent? En primer lugar, tendría que ver con la cuestión del antiestatismo y la apuesta por el liberalismo económico. De acuerdo al historiador, el antiestatismo económico de Foucault —puesto de manifiesto en la frase «en el pensamiento y el análisis aún no se ha guillotinado al rey»— habría adquirido un carácter crecientemente normativo en su pensamiento arrastrándolo a la tesis de que el Estado debía dejar de ser el eje primordial de toda intervención política (2016: 30). Este desplazamiento sería, además, un efecto de los debates de la época en relación con el liberalismo económico.

Behrent dedica varias páginas de su artículo a dar cuenta de dichas discusiones y polémicas en el medio intelectual francés (2016: 32-39), con el propósito de identificar la posición política de la denominada «segunda izquierda»[55]. Dicha corriente defendía una perspectiva claramente antiestatista y reconocía varios puntos de coincidencia con el liberalismo económico. Behrent conecta todo esto con Foucault dando una importancia decisiva al hecho de que el filósofo haya elogiado el libro que Rosanvallon —principal teórico de la «segunda izquierda»— publica junto con Patrick Viveret en 1977: Pour une nouvelle culture politique. Incluso cita una carta de Foucault dirigida a Rosanvallon en la que el filósofo valora el libro calificándolo como una «notable percepción» (2016:

38). También el historiador norteamericano destaca la participación de Rosanvallon en los seminarios de Foucault en el Collège o la organización de un congreso por parte del primero al cual habría asistido el pensador de Poitiers.

Todo este contexto explicaría las razones que Foucault habría tenido para impartir un curso sobre el liberalismo económico en los años 1978-1979. Lo que estaba ocurriendo en los años setenta en el medio intelectual y político francés, según Behrent, se correspondía con un aspecto central del programa teórico foucaultiano: conceptualizar el poder sin referencia al Estado (2016: 39). Nos vamos a detener un momento en este punto, para revisar con cuidado algunos de los supuestos presentes en esta argumentación.

Aquí correspondería señalar, en primer termino, que no existe una relación necesaria —como parece creer el autor norteamericano— entre una opción metodológica que prescinde del Estado como criterio central a la hora de analizar las relaciones de poder y la defensa del liberalismo económico. No hay un solo pasaje de las obras, los cursos o las entrevistas realizadas por Foucault en que este establezca semejante conexión o donde se manifieste directamente como un defensor del liberalismo económico en tanto en cuanto pensador antiestatista. Incluso sería posible advertir todo lo contrario. Uno de los argumentos importantes de Naissance de la biopolitique es que el liberalismo económico no prescinde del Estado, sino que lo hace funcionar de acuerdo al sistema de veredicción que representa el mercado.

Por otro lado, el planteamiento de Behrent de que Foucault se desplazó a lo largo de los años setenta de un antiestatismo teórico a uno normativo, que buscaría conceptualizar el poder sin el Estado, es profundamente erróneo. En la descripción de dicho desplazamiento, el historiador omite sorprendentemente toda referencia a la irrupción del concepto de gubernamentalidad, una noción que involucra una teorización del Estado que la microfísica del poder había excluido hasta ese momento. Se trata de una aspecto decisivo de los cursos Sécurité, territoire, population y Naissance de la biopolitique[56].

Pero veamos a continuación la otra dimensión del argumento de Behrent: el asunto del contexto antiestatista. Efectivamente, el curso

Naissance de la biopolitique está atravesado de referencias explícitas e implícitas a obras de la época sobre el liberalismo económico o el neoliberalismo. No obstante, como es evidente, el simple uso de dichos materiales no nos dice nada acerca de la posición de Foucault con respecto a estos debates. Por el contrario, más bien nos sugiere que el pensador francés está intentando, como en tantas otras oportunidades, describir un sistema de racionalidad, como un entomólogo que registra el número de alas que tiene un insecto sin decirnos nada acerca de la belleza o la fealdad de la mariposa.

De hecho, si lo que nos interesa es rastrear las simpatías o las seducciones que aparecen en el texto, en cuanto a la relación del investigador con su objeto, resulta interesante un comentario que Foucault formula al inicio de la primera clase en que aborda la cuestión del neoliberalismo norteamericano. Un pasaje que Behrent cita sin ver en el fragmento nada más que lo que su fe en el contexto le permite observar: «Hoy quería comenzar a hablarles de lo que, por otra parte, comienza a convertirse en Francia en una cantinela [une tarte à la crème]: el neoliberalismo norteamericano» (Foucault, 2004: 221).

La expresión «cantinela» [tarte à la crème][57] no creo que nos permita pensar que aquí Foucault busca sumarse a todo aquello que ya se ha dicho sobre el neoliberalismo, añadiendo otro discurso más a esa proliferación de apologías a las cuales Behrent pretende integrar al filósofo como un nuevo converso del libre mercado. Esto implicaría olvidar que Foucault siempre intentó ofrecer una mirada no convencional de los fenómenos que estudiaba y el caso del neoliberalismo no sería una excepción. La pregunta decisiva que Behrent no se plantea es precisamente esa: ¿cuál sería esa perspectiva no convencional sobre el neoliberalismo que Foucault pretendía desarrollar?

Pero observemos qué ocurre en realidad con el asunto de la «segunda izquierda», circunstancia a la cual el historiador norteamericano le otorga suma importancia. En relación con este punto, creo que es necesario subrayar que tampoco es lo mismo acreditar la cercanía o el vínculo de Foucault con este movimiento que demostrar su inclinación favorable hacia el liberalismo

económico. De hecho, el propio Behrent reconoce que Rosanvallon —elemento clave de la conexión de todo este asunto con Foucault— le otorgaba a su concepto de autogestión un sentido que lo ligaba al liberalismo político y no al económico (2016: 38). Habría, entonces, en realidad una convergencia antiestatista bastante parcial entre la «segunda izquierda» y los pensadores liberales que exige reconocer en este campo posiciones ideológicas diferentes. De este modo, el contexto que describe Behrent nos aporta noticias cada vez más lejanas e imprecisas de la supuesta seducción neoliberal que habría arrastrado a Foucault.

El razonamiento de Behrent podría quedar reducido a lo siguiente: el filósofo francés se encontraba afectivamente próximo a la «segunda izquierda» y a su principal referente teórico: Pierre Rosanvallon, con los cuales compartía en parte la sensibilidad antiestatista y la crítica al marxismo. De todo esto se deduciría —y aquí viene la hipérbole que realiza el historiador norteamericano— el compromiso efectivo con el liberalismo económico, como si la crítica al marxismo únicamente pudiese tener como trasfondo una posición política de derechas. No obstante, no hay que olvidar que la crítica foucaultiana del marxismo también tiene su propio contexto y que el mismo guarda relación con el socialismo soviético, su violencia y su normatividad social. Obviamente no es lo mismo intentar revisar las categorías marxistas después del final de la Guerra Fría, y en el marco del auge de las racionalidades neoliberales, que situarse frente al marxismo en la década del setenta. Este último contexto Behrent ni siquiera lo menciona y como no creemos que sea un «estudiante desprevenido» será preciso explicar más tarde de otro modo esta y otras omisiones en que incurre su análisis.

La hipérbole disciplinaria

Según Michael C. Behrent, el autor francés habría desarrollado un argumento expansivo sobre la disciplina llegando incluso a una comprensión del poder contemporáneo desde la centralidad del sistema carcelario (2016: 40). Esta hipérbole disciplinaria —de

acuerdo al historiador— solamente retrocedería con la introducción del problema del biopoder y con la apuesta por una interpretación alternativa de la política contemporánea (Behrent, 2016: 41). Un pasaje del curso Sécurité, territoire, population resultaría clave en todo esto porque en él Foucault se refiere a una de las tesis que había defendido en obras anteriores. El filósofo sostuvo que el desarrollo de las políticas liberales en el siglo

no se podía comprender al margen de las tecnologías disciplinarias que las negaban o limitaban. En el curso, después de recordar este argumento, agrega: «Pues bien, creo que me equivoqué».

Como podemos imaginar, esta afirmación resulta fundamental para Behrent porque, según él, Foucault estaría reconociendo en esta cita que no supo considerar en toda su magnitud el lugar de la libertad en la economía moderna del poder (43). El liberalismo económico, entonces, sería aquello que permitiría advertir que la libertad representa la condición de posibilidad misma del poder. De tal manera que, si el mecanismo disciplinario constituye una forma de sujeción propia del pasado (44), la práctica moderna del poder alcanzaría su expresión más coherente en el liberalismo económico (45). De esta forma —concluye Behrent— Foucault se estaría situando una vez más en relación con el contexto y su definición del liberalismo se haría eco de las palabras del Ministro de Economía francés de finales de los setenta Raymond Barre: «El Estado debe hacer por su cuenta tan poco como sea posible» (47).

Sin embargo, resulta preciso señalar que la temática de los dispositivos disciplinarios en realidad nunca tuvo una dimensión expansiva en el pensamiento de Foucault. Al respecto, puede ser ilustrativa la respuesta del pensador de Poitiers a una pregunta que le formula Trombadori en 1978 sobre los «nuevos filósofos» y su rechazo de la política.

«No conozco bien a los “nuevos filósofos”. He leído muy poco de ellos. Sé que se les atribuye la tesis de que no habría alternativa: el “amo” es siempre el “amo”, y pase lo que pase estamos atrapados. No sé si en

verdad será esta su tesis de fondo. En cualquier caso, es el opuesto exacto de la mía, dado que yo intento llevar adelante análisis precisos y diferenciales, justamente, para señalar de qué modo las cosas se transforman, cambian, se modifican, etcétera» (Foucault, 2010: 152).

Esta cita nos permite observar dos cosas: la distancia que Foucault quería establecer entre su proyecto y el de los llamados «nuevos filósofos» (los cuales precisamente pertenecen a ese contexto antiestatista y antimarxista que Behrent desea visibilizar) y que la hipótesis o la comprensión expansiva del poder es algo que resulta completamente ajeno a la metodología foucaultiana. En relación con este segundo aspecto, se evidencia en la lectura del autor norteamericano una incomprensión de las herramientas analíticas que utiliza el pensador francés. Foucault siempre analizó fenómenos puntuales y circunscritos como, por ejemplo, la formación de los sistemas disciplinarios en Europa en el siglo

xviii

. El objetivo de dicho trabajo no fue jamás sostener que la civilización occidental sea una «civilización disciplinaria en todos sus aspectos» (Foucault, 2010: 148).

Por tanto, Foucault nunca pretendió que la forma disciplinaria fuese la realidad misma del poder moderno. Para él, se trataría de articular una perspectiva mucho más precisa y diferencial de la transformación y desplazamiento de las relaciones de poder. Para Foucault, el poder constituye todo lo contrario de una realidad omnipotente u omnisciente. Si la historia genealógica permite describir diversos dispositivos de normalización, múltiples sistemas de control y estrategias de gobierno, se debe precisamente a que el funcionamiento del poder resulta incompleto, a que existe una zona material de impotencia que determina la transformación de los aparatos de captura.

Esto es así incluso en Surveiller et punir donde no existe ninguna hiperbolización de los mecanismos disciplinarios. Allí el argumento no es que la sociedad moderna sea una cárcel, sino que la prisión ha sido una institución imprescindible para la circulación e

implantación de los dispositivos de normalización en nuestras sociedades. De hecho, Foucault se preocupó de aclarar que su análisis no podía reducirse de un modo simple a la figura esquemática del panóptico, entre otras cosas porque se trata de la formulación de una utopía que jamás funcionó tal como se la describía (Foucault, 1994a: 628).

Todas estas aclaraciones metodológicas son relevantes para entender, en contra de lo que sostiene Behrent, que no hay hipérbole disciplinaria y que la analítica del poder disciplinario en realidad no retrocede frente a una comprensión política alternativa. Es decir que el problema disciplinario no desaparece a favor del tema de la libertad. De hecho, el pasaje que cita Behrent del curso Sécurité, territoire, population en el cual el filósofo francés afirma haberse equivocado a la hora de estudiar la cuestión de la libertad en las sociedades del siglo

xviii

, está manipulado de una manera bastante grosera. Ciertamente, Foucault señala: «pues bien, creo que me equivoqué», pero inmediatamente en la línea siguiente agrega: «no me equivoqué por completo, por supuesto, pero en fin, no es exactamente así» (Foucault, 2004b: 50). Esta segunda frase ni siquiera es mencionada en el artículo del historiador norteamericano.

Afirmar que no se equivocó completamente o que el asunto no es exactamente así, permite observar la totalidad de lo que está en juego en este problema. En efecto, la reconsideración del lugar de la libertad en la analítica del poder guarda relación con la introducción de un nuevo estrato en el diagnóstico de los dispositivos de poder. Se trata de los controles reguladores o de los también denominados mecanismos de seguridad que operarían sobre la virtualidad del comportamiento de los sujetos. Behrent no tiene presente, entonces, la clase del 11 de enero de 1978 del curso Sécurité, territoire, population en donde el filósofo francés se preocupa de exponer un marco metodológico más amplio y complejo de las relaciones de poder en que la disciplina y la seguridad aparecen como estratos de una analítica heterárquica del poder[58].

Behrent omite estas consideraciones metodológicas decisivas porque son ellas precisamente las que le permiten concluir a Foucault que la libertad funciona como un elemento en el interior de una tecnología de gobierno. Es decir, que la libertad es parte de dispositivos que intervienen sobre la realidad y los individuos dentro de una política de «normalización diferencial» (Foucault, 2004b: 65). En relación con esto mismo, el curso Naissance de la biopolitique contiene reflexiones sobre el liberalismo que desacreditan radicalmente el planteamiento de Behrent. Foucault, por ejemplo, señala que podemos utilizar la palabra liberalismo en la medida en que la libertad está en el centro de una nueva práctica gubernamental y no porque esto suponga algo así como un aumento de la libertad (Foucault, 2004a: 64).

El pensador francés no considera que el liberalismo económico sea la forma mas acabada del poder político moderno. Nada está más alejado del modo de pensar de Foucault que el reconocimiento de una formación política como algo esencialmente positivo en términos valóricos o el análisis de sus desarrollos históricos como un proceso evolutivo. Por ejemplo, la idea de que los rendimientos de las tecnologías disciplinarias han quedado atrás como una especie de rezago del pasado. Para el filósofo de Poitiers, el liberalismo económico constituye otra racionalidad de gobierno más que opera entre muchas y en un estrato diferente a los dispositivos disciplinarios.

No se trata, entonces, de que estemos ante una conquista de la libertad en un sentido sustantivo. En Naissance de la biopolitique se indican tres razones para no comprender la irrupción de este nuevo arte de gobernar como un «aumento de la libertad». Primero: no tendría sentido calibrar la libertad de un sistema frente a otro; segundo: no debería considerarse a la libertad como un universal; y tercero: la gubernamentalidad liberal no es la que da más espacios de libertad, sino que constituye un «consumidor de libertad». Lo que está en juego, entonces, no es la intensificación o el incremento de la libertad. Estamos hablando de su producción y de su gestión (Foucault, 2004a: 65). Todas estas ideas expuestas en el curso Naissance de la biopolitique son omitidas por Behrent, el cual parece estar más interesado en establecer cómo el planteamiento de Foucault podría ser un eco de los discursos del Ministro Barre. Son

las pasiones ciegas del contexto-centrismo.

Un liberalismo sin humanismo

Hay otro aspecto del contexto que Behrent identifica y utiliza para validar su punto de vista. Según él, la idea de un Foucault liberal resultaría coherente si reconocemos que su valoración del liberalismo económico permite «un modo de ser liberal sin adherir al humanismo filosófico o a una teoría jurídica del poder» (2016: 48). El respaldo al liberalismo económico sería, entonces, una deriva lógica de apuestas transversales presentes en el pensamiento de Foucault: el antihumanismo, el abandono de la teoría de la soberanía y del economicismo marxista.

Además, esta opción liberal de Foucault implicaría una crítica al arcaísmo de la izquierda francesa y en particular al modelo de Partido Socialista que representaba François Mitterrand (Behrent, 2016: 48). El liberalismo constituiría para el pensador francés —según Behrent- la forma por excelencia de la gubernamentalidad moderna, frente a la cual la izquierda francesa sería algo anticuado. El ambicioso y complejo estudio foucaultiano acerca del liberalismo, por ende, no tendría otro objetivo más que poner de manifiesto la deficiencia constitutiva del socialismo (Behrent, 2016: 50), el hecho de que «no hay gubernamentalidad socialista autónoma».

En relación con este último planteamiento, advertimos una vez más que Behrent establece una conexión entre el pensamiento de Foucault y el liberalismo económico sin ofrecer la más mínima evidencia al respecto. La argumentación descansa nuevamente en datos o referencias opacas que proceden del contexto para ocultar algo indiscutible: que no hay un solo texto en que Foucault respalde directamente al liberalismo económico o a la doctrina neoliberal.

Por otra parte, la tesis del autor norteamericano de que el supuesto apoyo de Foucault al liberalismo económico estaría relacionado con una crítica a las formas retrógradas de la izquierda francesa

demostraría dos cosas. En primer lugar que Behrent no comprende o prefiere desconocer las apuestas teóricas sustantivas que determinan la singularidad del pensamiento de Foucault y, en segundo término, que cuando describe cuestiones del contexto simplifica y banaliza las opciones del pensador francés, despreciando la potencialidad creativa que puede estar contenida en dichas posiciones y que desafían nuestros modos convencionales de pensar.

En relación con lo primero, cualquiera que haya leído a Foucault con atención sabe que no hay nada más ajeno a su estilo que valorar doctrinas, discursos o racionalidades en función de su mayor o menor grado de arcaísmo, o considerando su grado de modernidad o actualidad. El juicio «la izquierda es anticuada» no tiene cabida en las modalidades de proceder de la arqueo-genealogía, que escapan a todo ideal evolutivo o a cualquier noción de progreso histórico. Foucault jamás presentaría al liberalismo económico como una forma consumada de la gubernamentalidad donde por fin se conquista la emancipación, ni tampoco incurriría en una descripción del socialismo como una formación política esencialmente rezagada y desfasada.

En cuanto al segundo punto, cabría precisar que la posición con respecto al Partido Socialista y la presidencia de Mitterrand es mucho más matizada y sugiere muchas más cosas de las que señala Michael C. Behrent. Como nos recuerda Eribon, si bien Foucault no quiso firmar los llamamientos a votar por Mitterrand, pocos días después del triunfo socialista concedió una entrevista a Libération en que ofrecía su apoyo al gobierno, un respaldo que —como no podría ser de otra manera dada su envergadura intelectual— involucraba también un compromiso con la autonomía del pensamiento crítico (Eribon, 1992: 366-367)[59].

En tal sentido, Foucault estaba reconociendo por una parte que solamente los socialistas franceses habían tenido la capacidad de hacerse eco de problemas como la justicia o la cuestión de los inmigrantes (Foucault, 1994b: 178); pero, por otro lado, advertía de los peligros que implicaba un gobierno de partido (1994b: 179). Habría, entonces, que abandonar precisamente ese dilema al que Behrent reduce la situación: «(…) o se está a favor o se está en

contra. Después de todo se puede estar de cara y de pie. Trabajar con un gobierno no implica ni sujeción ni aceptación total. Se puede a la vez trabajar y ser remiso. Pienso incluso que las dos cosas van a la par» (1994b: 180).

Por último, cuando Foucault desarrolla en Naissance de la biopolitique el argumento de que no hay una gubernamentalidad socialista autónoma está constatando un hecho que no busca denigrar las opciones socialistas a favor del liberalismo económico. Lo que pretende es advertir acerca de las deficiencias y los desafíos que afectan al pensamiento socialista. En este punto, nuevamente el historiador norteamericano omite pasajes decisivos del curso. En este caso, olvida que precisamente en la misma clase en que Foucault habla de la ausencia de gubernamentalidad socialista afirma también que habría que inventarla (2004a: 95). ¿Para qué establecer como una tarea la invención de una gubernamentalidad socialista si, como sugiere Behrent, Foucault ya estaba convencido de que la forma más avanzada y satisfactoria de gubernamentalidad era el liberalismo económico? Una forma de aproximación escolástica al contexto no puede formular ni responder esta interrogante.

Adjetivación y sesgo

Cabe destacar que el texto de Behrent está atravesado de expresiones que califican de distintos modos el vínculo que Foucault habría establecido con el liberalismo económico. Al principio del artículo se mencionan los «extraños temas y (las) crípticas formulaciones» de Foucault (24) para a continuación describir la sorpresa que produciría en el lector advertir que «pueda haber tomado en serio» la escuela de pensamiento neoliberal (26). Después se habla de una «atracción» real por el neoliberalismo (26, 31, 39) o de «sucumbir» a los encantos del libre mercado; de una «fascinación» (44), un «elogio» (52); de que estaba «maravillado» (52) o incluso de que se trataba de un «respaldo estratégico» (53).

Toda esta caracterización resulta no solamente un poco superficial,

sino sobre todo paradójica. Sería sencillo realizar el ejercicio de recoger cualquier otro pasaje de la obra de Foucault y describirlo en términos idénticos. Por ejemplo: las impresionantes páginas iniciales de Surveiller et punir dedicadas a la ejecución de Damiens. ¿No se podría decir que Foucault estaba «fascinado» o «maravillado» por ese «arte de las sensaciones insoportables» que era el suplicio? ¿Significa esto que el autor francés «sucumbió» frente a una economía desnuda del castigo que no oculta lo que hace el poder con los cuerpos? ¿O más bien estaba atraído por la eficiencia y la asepsia de los mecanismos disciplinarios? ¿Podría afirmarse que es esta última lógica del poder la que es «tomada en serio» y respaldada por Foucault?

Obviamente, todos estas preguntas resultan absurdas a la hora de establecer los objetivos exactos que persigue la investigación foucaultiana y constituyen formas arbitrarias y poco convincentes de juzgar las inclinaciones políticas y filosóficas del pensador francés, especialmente cuando Behrent evita sacar todas las conclusiones que amerita del hecho de que no exista ningún pasaje de las obras, cursos o entrevistas de Foucault en que este pronuncie un respaldo al liberalismo económico o al neoliberalismo.

Pero el problema del historiador norteamericano no está únicamente en la adjetivación excesiva y en la ausencia de materiales que justifiquen su punto de vista. El asunto más delicado reside en la exclusión de una serie de pasajes de la obra de Foucault que desacreditan rotundamente sus conclusiones o que como mínimo complejizan sus lecturas superficiales respecto a la relación del francés con su contexto social y político. Hemos indicado varios ejemplos sobre esto en las páginas anteriores.

Nos enfrentamos, entonces, a un último problema que nos sugiere el trabajo de Michael C. Behrent. ¿Debemos atribuir estas tergiversaciones y sesgos a una lectura «desprevenida» de las obras de Foucault o se trata de algún otro tipo de interés que está operando aquí? Si consideramos esta segunda posibilidad, estaríamos frente a una evidente operación de neutralización de la potencialidad política del pensamiento de Foucault que consiste en situarlo en el territorio del adversario. Una estrategia que, además, permite obtener algún tipo de reconocimiento dentro del campo

intelectual como resultado de una cierta capitalización del prestigio de la figura intelectual denostada.

El artículo de Behrent, entonces, obedecería a un objetivo político y al intento de conquistar una posición de privilegio en el campo intelectual. Todo ello atravesado por una representación moral del problema del poder y de la lucha política que conduce al historiador a una formulación esquemática de nuestros dilemas contemporáneos. Si no despliegas la crítica revolucionaria te encontrarías necesariamente en el lugar del adversario que sería la forma neoliberal del capitalismo. De este modo se da continuidad a una larga historia de teorizaciones marxistas que han pretendido hegemonizar con sus categorías el espacio intelectual de la izquierda y que incurren en el error de pretender dejarnos desprovistos de la riqueza y la pluralidad de otras formas de pensamiento crítico que también enfrentan y rivalizan con la racionalidad neoliberal.

Exclusión y explotación

A continuación analizaremos el capítulo del sociólogo Daniel Zamora, que también forma parte del libro Foucault and neoliberalism y que lleva por título: «Foucault, the excluded, and the neoliberal erosion of the State». De acuerdo con este autor, Foucault —como varios pensadores de su época— habría ampliado la gama de formas de dominación que correspondía reconocer después de haber sido ignoradas o desacreditadas durante mucho tiempo (Zamora, 2016: 63). Estas nuevas formas de dominación pondrían de manifiesto la existencia de una masa excluida cuya conciencia política contendría una potencialidad que permitiría considerarla como un nuevo vector de la lucha social (65).

Sin embargo, según Zamora, esta teorización de la exclusión se habría efectuado cada vez con mayor prescindencia de cualquier idea acerca de la explotación (2016: 67)[60]. El principal problema consistió en dar cuenta de la exclusión de la población y no de la explotación de la mayoría, es decir se optó por privilegiar lo

excepcional o lo marginal. El pensador francés no habría sido capaz de esbozar una perspectiva teórica que examinase la relación entre exclusión y explotación. Habría llegado incluso a considerarlas opuestas o contradictorias y dicha posición explicaría su confrontación con la normalización de conductas, el marxismo y el estatismo social, así como su simpatía por el neoliberalismo emergente.

Como se advertirá, este argumento del sociólogo belga reproduce un error que ya encontramos en el planteamiento de Behrent y que implica establecer una relación de necesidad entre la crítica del marxismo y la defensa del liberalismo económico. Porque el problema, en realidad, no es la ausencia en Foucault de cualquier tipo de teorización sobre la explotación, sino el abandono concreto del concepto marxista de explotación. En este sentido, Zamora nos presenta una dicotomía que no solamente resulta incorrecta en términos generales, sino que también muestra un desconocimiento de la complejidad inherente a la analítica del poder.

Establecer la existencia de una oposición entre exclusión y explotación pone en evidencia los límites que han caracterizado la perspectiva de cierta ortodoxia marxista a la hora de pensar el problema de la subalternidad como una dimensión que trasciende la categoría de trabajo. Este es un asunto que ha sido ampliamente tematizado por diversos enfoques teóricos que, si bien no se encuentran muy alejados del marxismo, han considerado pertinente someter a una revisión crítica la noción clásica de proletariado. Este sería el caso de las teorías postcoloniales y su definición de la subalternidad colonial —por ejemplo: Ranajit Guha (1999) o Gayatri Spivak (2011)—, de la historia de los vencidos en Benjamin (2008) o de la identificación entre lucha campesina y conflicto racial en Mariátegui (1979).

Pero también esta dicotomía pone de manifiesto el intento, por parte de Zamora, de reducir el problema foucaultiano de la exclusión a una mera reivindicación del hombre infame. El sociólogo belga olvida que el propio Foucault insistió en reiteradas oportunidades en que la lógica de la exclusión correspondería solamente a una de las modalidades del poder. Utilizando como modelo la estrategia aplicada contra la lepra hasta el siglo

, caracterizó una dinámica de los poderes en que estos procederían a una marcación de los individuos marginales y a su expulsión del espacio de circulación de la ciudad. La embarcación de los insensatos, el encierro de los locos o el suplicio, tendrían relación con esta modalidad en que el poder separa aquello que ha sido estigmatizado del resto del cuerpo social.

No obstante, esta lógica política de marcaje y exclusión no agota por sí misma la totalidad de las características de los dispositivos de poder. El poder también puede ser inclusivo cuando incorpora aquello que se identifica como una amenaza dentro de un espacio analítico atravesado por mecanismos disciplinarios y técnicas de vigilancia. En rigor, en este segundo caso, el poder no estaría excluyendo ni rechazando a los cuerpos infames sino que a través de sistemas de gestión del espacio y del tiempo, buscaría garantizar la utilidad y el rendimiento de los mismos.

Es decir, existe una inclusión productiva de los cuerpos que posee, entre otras dimensiones, una connotación estrictamente económica. El «cerco político del cuerpo» —apunta Foucault en Surveiller et punir— está ligado a su «utilización económica» porque «su constitución como fuerza de trabajo solo es posible si se halla prendido en un sistema de sujeción» (Foucault, 1975: 30). El desarrollo de la economía capitalista exigiría como condición previa la acción de una modalidad específica de poder disciplinario (1975: 223). Para Foucault, este poder inclusivo se ve reflejado con claridad en el procedimiento de la cuarentena que se aplica a la ciudad apestada. Aquí no se trataría de proceder a la expulsión de los enfermos, sino de recortar minuciosamente sus movimientos produciendo en los cuerpos un tipo de conducta funcional a un interés político. La disciplina seria esa técnica que permite, con el menor gasto posible, reducir la fuerza política de los cuerpos y maximizar su fuerza útil.

El principal error de Zamora, entonces, está en creer que estos poderes —ya sea en su modalidad excluyente o en su forma inclusiva— se ejercen únicamente sobre el marginal o el infame (enfermos, locos, delincuentes). Es cierto que Foucault estableció como uno de los momentos decisivos del desarrollo de la sociedad

disciplinaria aquel en que los leprosos eran tratados como apestados, pero no debemos olvidar que el objetivo principal de la analítica del poder reside en mostrar que estos mecanismos de captura de los infames tuvieron un proceso de expansión y generalización al resto de la sociedad.

Esto es lo que implica la noción foucaultiana de panoptismo: un proceso por el cual una serie de dispositivos inclusivos nacidos en el seno de las instituciones disciplinarias del siglo

xix

comenzaron a circular ampliamente en contextos sociales no relacionados con la anomia o la marginalidad. Este es el caso, por ejemplo, del sistema carcelario como artefacto productor de un medio delincuencial que justifica las intervenciones policiales sobre la totalidad de la población.

Zamora, además, parece desconocer que Foucault identificó una tercera modalidad de ejercicio del poder que combina aspectos de los mecanismos de inclusión y exclusión. Me refiero a lo que podríamos denominar «poderes reguladores», ilustrados por Foucault en el curso Sécurité, territoire, population con el ejemplo de la administración de la viruela. Una forma de gestión de la enfermedad que no expulsa la anomalía ni tampoco la inscribe en un espacio controlado, sino que más bien atiende a sus propios principios biológicos haciendo interactuar elementos de su naturaleza. La vida en este caso no resulta ser objeto de negación ni de normalización porque el poder actúa en su misma realidad y en relación con sus específicas oscilaciones. El concepto de biopolítica pretende describir esta apropiación política de la vida que va a involucrar una mercantilización de la existencia mucho más compleja de lo que permitiría advertir en principio la noción marxiana de explotación[61].

En cualquier caso, el argumento de Zamora va más allá de todo esto e introduce una segunda consideración. Según su análisis, al centrar la atención en figuras minoritarias que viven al margen de las relaciones de explotación, Foucault habría despreciado la importancia del problema de la desigualdad y la distribución de riquezas, contribuyendo de este modo a legitimar el

desacoplamiento de la cuestión social respecto a los procesos de producción y a allanar el ataque neoliberal contra el Estado de bienestar y su política de gestión de los desequilibrios sociales (Zamora, 2016: 73).

Este supuesto desprecio del problema de la desigualdad, Zamora lo ejemplifica citando dos pasajes de la conferencia: «La philosophie analytique de la politique» impartida por Foucault en Tokio en 1978. En uno de ellos, según Zamora, el autor francés desplazaría la urgencia del problema de la miseria a favor de una inquietud por aquellos que se encuentran fuera de las relaciones de explotación. Sin embargo, si observamos con más atención el fragmento en cuestión y lo interpretamos en un contexto más amplio, advertiremos que aquí Foucault está diagnosticando una realidad histórica de Europa que resulta difícilmente discutible.

La cita es la siguiente:

El gran problema que se planteó a la mayoría de pensadores y filósofos de comienzos del siglo

xix

fue el siguiente: ¿cómo explicar esta producción de riqueza, cuyos efectos espectaculares comenzaban a ser reconocidos en todo Occidente, cómo esta producción de riqueza pudo ir acompañada del empobrecimiento absoluto o relativo (ésta es otra cuestión) de los que la producen? (Foucault, 1994c: 536).

Y después de esto Foucault añade: «En el siglo xx no se ha resuelto completamente el problema del empobrecimiento de los que producen la riqueza, de la producción simultánea de la riqueza y de la pobreza (…)». De lo que se trata es de que dicha cuestión: «no se plantea con la misma urgencia» (1994c: 536). Zamora subraya la importancia de esta última frase y aprecia en ella la peor de las intenciones: un Foucault ansioso por situar en un lugar secundario el problema de la inequidad social.

No obstante, no se precisa de un criterio de caridad hermenéutica para entender que la cuestión de la urgencia no se está formulando en este texto en unos términos valorativos sino en un sentido estrictamente metodológico. Lo que en realidad Foucault quiere decir es que el problema de la pobreza se presenta ahora: «como si estuviera recubierto por otro problema que ya no es la escasez de riqueza, sino el excesivo poder» (1994c: 536). En concreto, se está refiriendo al stalinismo y al fascismo como articulaciones de una «sobreproducción del poder» que atraviesa el tejido social y que, por ende, trasciende la cuestión de la distribución de la riqueza. Es este fenómeno el que exige con urgencia un nuevo modelo de análisis cuyo eje estaría en la circulación de las relaciones de poder en la sociedad.

Esta misma inquietud metodológica, ligada a una ontología de la actualidad, explica el argumento de un segundo texto que Zamora cita con el objetivo de criticar a Foucault. El filósofo francés señalaría, según el sociólogo belga, que una de las características principales de las formas de lucha contemporánea es que tienen por «objetivo fundamental los hechos de poder en si mismos, mucho más que algo así como una explotación económica o una desigualdad» (Foucault, 1994c: 545). Para Zamora este «mucho más» implicaría necesariamente una negación del fenómeno de la explotación, cuando más bien involucra —según nuestro punto de vista— un esfuerzo por complejizar el análisis del poder situándolo en el plano de su ejercicio y abandonando cualquier reduccionismo económico.

En cualquier caso, si consideramos la realidad específica del neoliberalismo en nuestra época, parece evidente que el problema más urgente en las sociedades del mercado y el consumo no guarda relación con la distribución de la riqueza. Una de las más importantes contribuciones del estudio foucaultiano sobre el neoliberalismo reside en analizarlo como mucho más que un hecho económico, es decir, como una forma de gubernamentalidad. La resistencia contra esta gubernamentalidad neoliberal no nace del sueño de una sociedad de la abundancia, de una prosperidad común y universal, sino que obedece a una subversión del modelo de subjetividad y de los modos de vida que nos son asignados por la racionalidad de la competencia y del capital humano.

Esto explica, además, que el neoliberalismo no sea únicamente una máquina generadora de inequidad, como parece pensar Zamora. El neoliberalismo despliega un poder de exclusión e inclusión, íntimamente ligado a un modo de modelar la propia subjetividad, algo que nos permite observar el enfoque de la analítica foucaultiana. Sin esa perspectiva no se podría comprender, por ejemplo, cómo el proceso de producción de precariedad no genera una inevitable conciencia subversiva o cómo las desigualdades y la pauperización de la población son finalmente integradas en dispositivos que refuerzan el modelo.

El problema de la seguridad social

Otro argumento que esgrime Zamora guarda relación con la seguridad social y el derecho a la salud. La opinión de Foucault con respecto a la cuestión de la atención sanitaria sería, de acuerdo al sociólogo, cercana al punto de vista neoliberal (Zamora, 2016: 73) porque el autor francés cuestionaría el «derecho a la salud» y se pondría del lado de la crítica a los sistemas universales de salud. Foucault, por ejemplo, compartiría con Hayek la idea de que la salud es un bien de consumo y rebatiría el argumento de que exista algo así como un deseo o un derecho universal de ningún bien social, incluido el de la salud (Zamora, 2016: 74). En suma —concluye Zamora- Foucault apostaba por subrayar los efectos perversos de la seguridad social y defendía como alternativa la idea de responsabilidad personal, un planteamiento perfectamente coherente con el modelo neoliberal de la autogestión (2016: 75).

Todas estas ideas proceden de la lectura que Zamora realiza de la entrevista: «Un système fini face à une demande infinie» que Foucault concedió al sindicalista Robert Bono en el año 1983. Sin embargo, en su análisis hay varias afirmaciones que se sacan de su contexto, como por ejemplo, el momento en que Foucault sostiene que tendría poco sentido hablar de un «derecho a la salud». El objetivo de Zamora es situar la reflexión foucaultiana en una explícita defensa de planteamientos liberales libremercadistas en contra de los sistemas universales de salud (2016: 74).

Pero esto no se puede hacer sin tergiversar la entrevista con Bono, puesto que a lo largo de toda la conversación nunca se está poniendo en cuestión la idea de protección social ni tampoco se defiende la articulación de un modelo centrado en la privatización de la protección sanitaria. Estos planteamientos no se expresan en las respuestas de Foucault ni tampoco en las preguntas de Bono (algo que también debe observarse), el cual defiende en reiteradas ocasiones y de forma directa la existencia de una seguridad social pública sin que el filósofo francés rechace o discuta tales apreciaciones, como sí lo hace con otros planteamientos del entrevistador[62].

Ciertamente, en la entrevista Foucault pone sobre la mesa el problema de los límites económicos que enfrenta «nuestro sistema de garantías» (1994d: 367) y reflexiona sobre lo que podría implicar esta «crisis del Estado Providencia» desde el punto de vista de una economía que deberá gestionar qué aspectos de la vida pueden ser objeto de cobertura y cuáles no (1994d: 378). El filósofo francés se pregunta: «¿Cuántos enfermos habrá en diálisis y cuántos se verán excluidos? Supongamos que se explicita en función de qué opciones se llega a esta especie de desigualdad de tratamiento: eso sería sacar a la luz normas-escándalo» (Foucault, 1994d: 378).

Frente a este problema de la exclusión y de la racionalidad que opera en las decisiones sobre la protección de la salud, Foucault afirma que no está en condiciones de «proponer soluciones», pero que tampoco se puede «esconder la cabeza bajo el ala» (1994d: 378). Su planteamiento en la entrevista respecto a la necesidad de una seguridad que permita relaciones más flexibles con uno mismo no debe, entonces, comprenderse como una propuesta general de solución, en clave liberal, al problema económico de la protección social. Podríamos conceder a Zamora que en este punto hay una ambigüedad si no fuese que el propio Foucault se ha preocupado de despejarla de un modo radical. Hay por lo menos tres pasajes en esta entrevista que permiten demostrarlo.

El primero de ellos consiste en una decisiva puntualización que el autor francés realiza a Bono después de mencionar como ejemplo de una posible cobertura restringida todos los riesgos o enfermedades relacionadas con el alcoholismo (Foucault, 1994d: 380-381). El

asunto que aquí se ventilaría es la intervención de las decisiones de los sujetos en la racionalidad que establece los límites de la protección social. El problema del modo cómo el sujeto se relaciona con su propia vida y la forma en que asume la salud de su propio cuerpo (fumar/no fumar, beber/no beber, etcétera). Entonces, Foucault aclara: «De todos modos no sostengo, por supuesto, un liberalismo salvaje que nos llevaría a una cobertura individual para aquellos que poseen medios y una falta de cobertura para los otros (...)» (1994d: 381). Resulta curioso que Zamora sea capaz de citar este mismo fragmento en su artículo sin sacar ninguna conclusión significativa al respecto, casi como si este pasaje no existiese. No puede encontrar ni un solo fragmento en las obras, cursos o entrevistas donde Foucault defienda expresamente el liberalismo económico y aún así no le resultan relevantes aquellos textos en que explícitamente lo rechaza.

Esta singular manera de proceder funciona acompañando la cita explícita y esclarecedora de alguna otra que pareciera anularla. Zamora intenta desautorizar este comentario tan rotundo de Foucault sobre el «liberalismo salvaje» añadiendo que el pensador francés sostendría, a continuación, que «es impensable, en cualquier caso, dejar crecer los gastos (prestaciones)» por el concepto de salud «al ritmo de los últimos años» (1994d: 378). Pero a lo que verdaderamente se refiere Foucault aquí no es a una supuesta demanda de salud objetiva y universal que el sistema no podrá garantizar sino a un concepto de enfermedad y sufrimiento en permanente expansión (porque es un hecho cultural) que configura una demanda infinita para un sistema finito.

En cualquier caso, los dos siguientes pasajes de la entrevista en que Foucault se sitúa explícitamente en una posición muy alejada del liberalismo económico no son ni siquiera mencionados por Daniel Zamora. En el primero de ellos, Foucault manifiesta sus dudas sobre el hecho de que la oposición entre sociedad civil y Estado siga siendo todavía operativa (1994d: 374). Atribuye esta oposición a los economistas liberales del siglo

que pretendían «limitar la esfera de acción del Estado, concibiendo a la sociedad civil como el lugar de un proceso económico

autónomo» (Foucault, 1994d: 374). Y luego señala que «hay otra cosa que (le) molesta aún más» en esta formulación, y eso es «que la referencia a ese binomio antagonista no ha estado nunca desprovista de una especie de maniqueísmo que confiere a la noción de Estado una connotación peyorativa al mismo tiempo que idealiza a la sociedad en tanto que conjunto bueno, vivo y cálido» (1994d: 374).

El segundo pasaje de la misma entrevista que Zamora omite, surge de ésta última reflexión y sirve para observar un aspecto importante de lo que está en juego en el análisis foucaultiano de la gubernamentalidad liberal. Después de indicar su escepticismo respecto a la capacidad de la sociedad para resolver sus problemas mediante una regulación interna manifiesta también sus dudas en relación con el «proyecto de transferir a la sociedad civil un poder de iniciativa y de decisión del que el Estado se habría apropiado para ejercerlo de modo autoritario» (Foucault, 1994d: 375). Esto quiere decir que la productividad del poder, su carácter relacional y su potencial peligrosidad están presentes tanto en los dispositivos normalizadores que tienen en su centro al Estado como en los dispositivos reguladores que derivan del mercado. En contra de lo que sostiene Zamora, el dilema no reside en la afirmación o negación del Estado y del sistema de seguridad social, sino en los efectos estratégicos de las relaciones de poder que están comprometidos tanto en la defensa del estatismo como en su crítica.

A partir de aquí se puede explicar el argumento fundamental de Foucault en esta entrevista que no consiste para nada en una defensa del liberalismo. Cuando Bono recaba la opinión del filósofo sobre el objetivo de proporcionar a la gente seguridad y autonomía facilitando a la vez «el acceso de todos a las prestaciones y a los equipamientos sociales», Foucault no duda en suscribir tales propósitos (1994d: 372). El error de Zamora reside, entonces, en no comprender a qué se está refiriendo el autor francés cuando defiende un sistema de protección social ligado a la independencia de los individuos. Foucault considera que más allá de sus efectos positivos, la seguridad social ha tenido también algunos «efectos perversos» relacionados con las situaciones de dependencia y sometimiento que produce (1994d: 368). Habría, en tal sentido, una subordinación por integración al sistema que consiste en la

imposición de un modo de vida como la condición que garantiza el acceso a la cobertura institucional de seguridad (Foucault, 1994d: 371-372). En este punto, subyace la exigencia prioritaria de constituirse en trabajador y, junto con ello, el imperativo de producción de un medio familiar. Dicho de otro modo, hay una dependencia por marginación o exclusión que evidencia cómo el individuo no puede acceder a ninguna forma de salud o protección si no es mediante la configuración de un modo de vida que le permita ser un «asegurado» (Foucault, 1994d: 369).

En este contexto es donde Foucault presenta el problema del aumento del poder médico y la cuestión del «derecho a la salud». Para él no tiene sentido hablar de «derecho a la salud» porque la salud es un hecho cultural «ligado a un cierto estado de conciencia individual y colectiva» (Foucault, 1994d: 381). Cada época define una necesidad de salud, lo cual implica que ésta no posee un «principio interno de limitación» y que no se puede establecer un umbral «válido para todos, a partir del cual se puede decir que las necesidades de salud están entera y definitivamente satisfechas» (Foucault, 1994d: 376). Sería más preciso, entonces, hablar por ejemplo de un «derecho a condiciones de trabajo que no aumenten de forma significativa los riesgos de enfermedad», de un «derecho a cuidados e indemnizaciones» (1994d: 376), o de un derecho a un acceso igualitario a los medios de salud de los que una sociedad puede disponer (1994d: 377). Y entre todos estos derechos, hay uno que resulta decisivo para Foucault: es el derecho al ejercicio de la autonomía con respecto a nuestro propio cuerpo y nuestra vida.

Como es sabido, Foucault cuestionó en diversas oportunidades el poder normalizador que los saberes y prácticas médicas ejercen sobre el individuo. De tal manera que la verdadera reivindicación que el pensador francés hace en esta entrevista consiste en apelar a un derecho del sujeto a tomar decisiones responsables sobre su propio cuerpo, algo que está muy alejado de la transformación de la salud en un bien de consumo. Tener la libertad para decidir sobre nosotros mismos no tiene nada que ver con una privatización de la protección sanitaria cuyo principal efecto consiste en recortar económicamente los ámbitos de elección.

Asimismo, esta práctica de la libertad no tiene por qué ser

incompatible con un marco institucional y público de protección. Así se explica el desenlace de la conversación de Foucault con Bono. El autor francés concluye defendiendo el derecho de «cada uno a morir cuando quiera en condiciones decentes» (Foucault, 1994d: 382). Se trata de un ejercicio de la libertad frente a poderes administrativos e institucionales que nos suelen reducir a meros «objetos médicos» sometidos a los procedimientos establecidos en la gestión de la enfermedad. Estas ideas explican el sueño que Foucault se permite compartir al finalizar la entrevista: «Si ganase algunos millones a la lotería crearía un instituto en el que las personas que quisieran morir podrían venir a pasar un fin de semana, una semana o un mes de placer, quizás de droga, para desaparecer luego como si se apagaran...» (1994d: 382).

El impuesto negativo

Zamora sostiene que la adhesión de Foucault al neoliberalismo sería una consecuencia de que el filósofo piensa que esta doctrina garantiza una emancipación de toda normatividad, de que en su seno los individuos no se encontrarían sometidos a ninguna regla referida a sus formas de vida. Esto explicaría, por ejemplo, la simpatía del autor francés por la idea neoliberal del impuesto negativo. Se trata del último argumento que Daniel Zamora desarrolla en su artículo.

Según la propuesta del impuesto negativo, y de acuerdo a como el propio Foucault la expone en el curso Naissance de la biopolitique, el «Estado proporcionaría un beneficio a todos los que se encuentran por debajo de determinado umbral de ingresos» (Zamora, 2016: 76). Zamora señala que Foucault describe, con un «tono relativamente positivo» (2016: 77), las características de este procedimiento que serían principalmente tres: actuar sobre los efectos de la pobreza y no en el nivel de sus determinaciones o causas (Foucault, 2004a: 210), evitar cualquier política redistributiva excluyendo toda acción que suponga una corrección del conjunto de las desigualdades económicas que se presenten en la sociedad (2004a: 211), y finalmente, producir una población

asegurada flotante, eventualmente utilizable, una mano de obra potencial (2014a: 212).

Para responder a este argumento del sociólogo belga resulta preciso tomar en consideración aspectos transversales que caracterizan la investigación de Michel Foucault. Desde dicha perspectiva resulta difícil sostener que el punto de vista del pensador francés pudiese ser tan ingenuo como para creer posible un espacio sin normatividad dentro del capitalismo avanzado. No es nada convincente la idea de que un pensador, tan renuente a ofrecer soluciones para los marcos de problematización que describía, encontrase finalmente en el liberalismo económico la quinta esencia de la emancipación.

Como ya hemos indicado anteriormente, la prudencia aconseja limitarse estrictamente a lo que Foucault ha dicho acerca del neoliberalismo y al lugar en que dichas reflexiones han tenido un mayor desarrollo: el curso Naissance de la biopolitique. En dicho contexto, el planteamiento de una supuesta identificación que Foucault establecería entre neoliberalismo y emancipación puede ser cuestionado con facilidad, a no ser que se incurra en el error de comprender la superación del modelo disciplinario como una crítica a cualquier forma de normatividad.

El estudio foucaultiano sobre el neoliberalismo se sitúa en un nivel de análisis diferente del poder que aquel desplegado por la microfísica de los dispositivos disciplinarios. Para caracterizar este nuevo estrato de su investigación, Foucault construye la categoría de gubernamentalidad y emprende una compleja genealogía de la misma. Con dicho concepto se pretende describir un conjunto heterogéneo de racionalidades y prácticas de poder que no operan a partir de una normación prescriptiva, sino desde una normalización diferencial (Foucault, 2004b: 64-65). La norma actuará en este segundo caso en el elemento mismo de la realidad haciendo operar unos elementos de la misma en relación con otros. Los dispositivos gubernamentales acondicionarían los entornos naturales y la circulación material del medio al cual está biológicamente ligada la población.

En tal sentido, toda gubernamentalidad despliega un tipo de biopolítica. Esto es: una gestión administrativa de la población

sobre la base de la naturalidad de su deseo. Pueden existir múltiples regímenes gubernamentales, siendo la gubernamentalidad liberal un sistema de máximo refinamiento en cuanto a la estrategia de normalización que ejecuta. Nada se aproximaría más a un «naturalismo gubernamental» o a una política estrechamente apegada a la vida que el liberalismo clásico y sus derivaciones económico-políticas. Por este motivo, la descripción del neoliberalismo como régimen gubernamental no puede ser entendida como una negación de la normatividad y la homogeneización de los individuos. Para Foucault, el neoliberalismo representa una modalidad de gobierno biopolítico y una específica tecnología del yo.

Desde estos criterios, corresponde abordar el análisis que el filósofo francés efectúa del impuesto negativo en la clase del 7 de marzo de 1979 del curso Naissance de la biopolitique. En esta clase, Foucault no está exponiendo ningún tipo de propuesta relacionada con el liberalismo económico, ni tampoco está realizando un juicio positivo o negativo de los diferentes aspectos de dicha doctrina. Ambas posibilidades resultan completamente ajenas al enfoque arqueo-genealógico cuyo objetivo reside en escribir la historia desprovista de cualquier recurso a la noción de sujeto.

No compartimos, por tanto, la idea de que Foucault se identifica con el economicismo antropológico del neoliberalismo (Zamora, 2016: 78)[63]. La arqueo-genealogía no puede contener ningún compromiso con una idea acerca del sujeto ya que su propósito es el estudio de la formación a la vez dispersa, discontinua y regular de los discursos y las prácticas. Esto quiere decir que cuando Foucault analiza la propuesta liberal del impuesto negativo está explorando la formación efectiva de un discurso específico, el modo como este constituye sus objetos, la forma como adquiere una racionalidad interna y la manera en que esa pretensión de verdad se conecta con prácticas extra-discursivas o institucionales.

Por tanto, el genealogista no establece relaciones de seducción o simpatía con el objeto de su investigación ya que le interesa exclusivamente la «positividad» del hecho discursivo. Posee un entusiasmo por su objeto similar a la pasión gris de un entomólogo que disecciona una libélula sin buscar su significación última, su

origen o finalidad, sino solo la exterioridad de su estructura o de su constitución. Este es el procedimiento que encontramos en diversos libros del autor francés como Surveiller et punir, Histoire de la sexualité o en cursos como Les anormaux o Il faut défendre la société. Sin embargo, a nadie hasta ahora se le ha ocurrido suponer que Foucault estaba en estos casos «seducido» por las prácticas del suplicio, que había caído prisionero de una «fascinación» por la cruzada anti-masturbatoria del siglo

xix

o que sentía «simpatía» por los discursos raciales.

En el caso del impuesto negativo, el método arqueo-genealógico arriba a este asunto porque despliega una descripción del proceso por medio del cual, desde la década de los años treinta en el siglo

xx

, se ha difundido y desarrollado el liberalismo económico en Francia. En relación con esa historia, Foucault considera que los debates en torno a la política social constituyen un excelente terreno para constatar la expansión global que finalmente ha caracterizado a la tecnología de gobierno neoliberal. Se detiene en el análisis del nacimiento de la política de protección social después de la guerra y en las primeras formas de insertar dicha cuestión dentro de una racionalidad económica (Foucault, 2004a: 204). Aquí se advierte un primer régimen discursivo que niega el efecto económico de la política social o, si lo reconoce, considera que este es positivo. Esta sería la argumentación del que fue considerado como el padre de la seguridad social en Francia: Pierre Laroque (Foucault, 2004a: 204-205).

Sin embargo, en los años setenta emergería otra racionalidad que reconsidera estos planteamientos y concluye que la política de protección social posee efectos muy significativos y manifiestos (Foucault, 2004a: 205). La aparición de este diagnóstico será decisiva para inscribir dentro de un contexto los planteamientos de Giscard D`Estaing, Ministro de Finanzas a principios de dicha década y Presidente de la República desde 1974. Según Foucault, D`Estaing habría desarrollado una lógica que consistía en intentar

neutralizar los efectos de la política social mediante una disociación entre las necesidades de expansión económica y la inquietud por la solidaridad y la justicia social (Foucault, 2004a: 206). Esta separación entre lo económico y lo social constituye uno de los principios fundamentales de los dispositivos de seguridad neoliberales ya que estos buscan siempre garantizar la no exclusión con respecto al juego económico (2004a: 208).

Para Foucault, entonces, el impuesto negativo no es otra cosa más que un ejemplo de un modo de concebir la protección social cuyo fin no consiste en la redistribución de la riqueza, sino en preservar la continuidad de la producción y del consumo. Una idea que nació como proyecto en el entorno de D`Estaing, aunque en realidad era un sueño procedente del neoliberalismo norteamericano y nunca llegó a materializarse. No obstante, la radicalidad de este proyecto le resulta útil a Foucault para mostrar las características del mecanismo de gobierno de la población que está involucrado en todo esto. El autor francés, por lo tanto, no estudia la cuestión del impuesto negativo con el propósito de terciar o tomar partido entre sus defensores y sus críticos.

Si se atiende al objetivo general de los cursos Sécurité, territoire, population y Naissance de la biopolitique comprendemos que se analiza el discurso del impuesto negativo porque involucra una gestión biopolítica muy concreta. Por una parte, está el asunto de la relación entre el trabajo y la vida que una asignación complementaria a las personas con ingresos insuficientes, podría modificar sustantivamente (Foucault, 2004a: 209). De ahí derivan todo un conjunto de prevenciones, de gestión y producción de motivaciones y frustraciones que deberían acompañar a la política del impuesto negativo para garantizar la existencia del trabajo asalariado.

En relación con esto último, resulta interesante comparar los objetivos biopolíticos del impuesto negativo con la idea de renta básica[64]. Mientras el primero está concebido principalmente para beneficiar la preservación del sistema de producción de riqueza en desmedro de las posibilidades del sujeto de independizarse de las condiciones de trabajo neoliberales, el segundo persigue —a través de una asignación universal incondicional- que el individuo se

apropie de su propia existencia y tenga la opción de tomar decisiones acerca del modo en que desea trabajar o vivir.

La política del impuesto negativo aspira a incidir sobre la vida de la población anulando el concepto de pobreza como un indicador relativo y estructural de la sociedad, para producir una pobreza localizada y circunscrita. Esta última sería una masa lo suficientemente precarizada como para que su asignación complementaria desincentive cualquier conducta anómica y estimule al mismo tiempo la búsqueda permanente de un empleo. De esta manera, la gubernamentalidad neoliberal despliega la utopía de una desaparición del sistema de seguridad estatal, mediante un impuesto negativo que neutralizaría los efectos disfuncionales y antisistémicos de la pobreza convirtiéndola en un elemento interno al juego del mercado.

Conclusión

Para concluir apuntaré dos reflexiones en relación con el planteamiento general del artículo de Daniel Zamora. En primer lugar, me sorprende el hecho de que el sociólogo cite solamente cinco veces el curso Naissance de la biopolitique en todo su artículo y que dichas referencias correspondan exclusivamente a una única clase: la del 7 de marzo de 1979. Si consideramos que el objetivo es demostrar el compromiso neoliberal de Foucault esto resulta extraño porque parece bastante lógico dar prioridad a aquellos textos en que el autor francés se ha referido directamente al liberalismo económico o al neoliberalismo francés o norteamericano

No creo que esta omisión sea casual. Hemos demostrado que todas las citas que Zamora realiza de la clase del 7 de marzo de 1979 están atravesadas por una incomprensión de los efectivos alcances del método arqueo-genealógico. Es probable que si se hubiesen recogido elementos de otras clases se habría insistido en este error. Pero me temo que la exclusión de otros pasajes de este curso se debe a la dificultad que implicaría establecer una conexión entre los argumentos esgrimidos por Zamora y la exploración que Foucault

realiza, por ejemplo, de la noción de libertad en el contexto de la gubernamentalidad liberal, del concepto de capital humano o del problema de la fobia al Estado. Esta última noción se expone precisamente en la clase del 7 de marzo, poco antes de las cuestiones que Zamora sí desarrolla (el análisis del neoliberalismo francés y el proyecto del impuesto negativo) y se omite porque el análisis foucaultiano de la fobia al Estado derrumbaría toda conexión entre el filosofo francés y el neoliberalismo[65].

Por otra parte, la invisibilización del método arqueo-genealógico guarda relación con un «chantaje intelectual» que subyace a lo largo de toda la argumentación de Zamora y que emerge con particular claridad en su conclusión. Para él, el debate intelectual de los setenta —y nos imaginamos que también el de nuestro tiempo— se reduce a la elección entre aceptar el capitalismo o plegarse a la política socialista de reducción de las desigualdades. Es decir, habría que elegir entre la posrevolución neoliberal o la revolución socialista (Zamora, 2016: 79) y Foucault se inclinaría por la primera.

Podríamos discutir la pertinencia o no de esta dicotomía a la hora de interpretar las claves del contexto del pensamiento francés de los setenta. Correríamos el peligro de olvidar el esfuerzo intelectual permanente de Foucault por construir una mirada heterodoxa de los problemas filosóficos y políticos de su presente. Sin embargo, con la mirada puesta en el corazón de nuestra actualidad, esta dicotomía resulta extemporánea e inútil. El dilema de nuestro presente no reside en la reactivación de la revolución socialista ni puede limitarse al problema de la distribución de la riqueza. Los dispositivos neoliberales han ido mucho más lejos que todo este debate periclitado, destruyendo cualquier posibilidad de un sujeto político revolucionario y generando formas de exclusión, explotación y precariedad inéditas, puesto que ellas solamente parecen reforzar el proceso de neoliberalización planetaria que está en marcha.

En cualquier caso, con esta crítica a los planteamientos de Behrent y Zamora no hemos hecho nada más que intentar reorientar en alguna medida el tipo de lectura que habría que realizar de Naissance de la biopolitique. De esta manera, nos situamos en una

instancia todavía muy preliminar puesto que lo decisivo en todo esto no es la defensa de un autor respecto a las interpretaciones inadecuadas, sino esclarecer la pertinencia de su teorización crítica para un diagnóstico de nuestro presente. Este es el verdadero debate de fondo que habría que desarrollar una vez que hemos desplazado las lecturas injustas e interesadas del pensamiento de Foucault. El problema principal reside en saber si sus análisis acerca de los dispositivos neoliberales conservan o no una vigencia y si podrían iluminar de algún modo nuestra confusa y compleja actualidad.

Bibliografía

B

ehrent

, Michael C. (2016): «Liberalism without humanism. Michel Foucault and the free-market creed, 1976-1979», en Z

amora

, Daniel; B

ehrent

, Michael C. (eds.): Foucault and neoliberalism. Malden: Polity Press.

B

enjamin

, Walter (2008): «Sobre el concepto de historia», en Obras. Libro I/ Vol. 2. Madrid: Abada.

B

ourdieu

, Pierre (1999). Meditaciones pascalianas. Barcelona: Anagrama.

B

rown

, Wendy (2015). El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo. Barcelona: Malpaso.

C

astro

-G

ómez

, Santiago (2010): «Michel Foucault: Colonialismo y geopolítica», en R

odríguez

, Ileana y M

artínez

, Josebe (eds.): Estudios transatlánticos postcoloniales. I. Narrativas comando/sistemas mundos: colonialidad/modernidad. Barcelona: Anthropos.

C

hapuis

, Robert (2007): Si Rocard avait su … Témoignage sur la deuxième gauche. París: L-harmattan.

E

ribon

, Didier (1992): Michel Foucault. Barcelona: Anagrama.

F

oucault

, Michel (1975): Surveiller et punir. Naissance de la prison. París: Gallimard.

— (1994a): «Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques», en Dits et écrits, III (1976-1979). París: Gallimard.

— (1994b): «Est-il donc important de penser?», en Dits et écrits, IV (1980-1988). París: Gallimard.

— (1994c): «La philosophie analytique de la politique», en Dits et écrits, III (1976-1979). París: Gallimard.

— (1994d): «Un système fini face à une demande infinie», en Dits et écrits, IV (1980-1988). París: Gallimard.

— (2010): Conversaciones. Buenos Aires: Amorrortu.

— (2004a): Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979. París: Gallimard-Seuil.

— (2004b): Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978. París: Gallimard-Seuil.

— (2016): La sociedad punitiva. Curso en el Collège de France (1972-1973). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

G

uha

, Ranajit (1999): Elementary aspects of peasant insurgency in Colonial India. Durham: Duke University Press.

H

amon

, Hervé y R

otman

, Patrick (1982): La deuxième gauche. Histoire intellectuelle et politique de la CFDT. París: Seuil.

K

ontopoulos

, Kyriakos (1993): The logic of social structures. Cambridge: Cambridge University Press.

L

aval

, Christian y D

ardot

, Pierre (2013): La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal. Barcelona: Gedisa.

L

azzarato

, Maurizio (2013): La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal. Buenos Aires: Amorrortu.

— (2015): Gobernar a través de la deuda. Tecnologías de poder del capitalismo neoliberal. Buenos Aires: Amorrortu.

M

ariátegui,

José Carlos (1979): Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Caracas: Biblioteca de Ayacucho.

M

oreno

P

estaña

, José Luis (2006): Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo. Barcelona: Montesinos.

— (2011a): Foucault y la política. Madrid: Tierradenadie.

— (2011b): Foucault, la gauche et la politique. París: Textuel.

R

osanvallon

, Pierre (2018): Notre histoire intellectuelle et politique, 1968-2018. París: Seuil.

S

kornicki

, Arnault (2017): La gran sed de Estado. Michel Foucault y las ciencias sociales. Madrid: Dado ediciones.

S

pivak

, Gayatri (2011): ¿Puede hablar el subalterno? Buenos Aires: El cuenco de plata.

V

illacañas

, José Luis (2016): «Una apología cínica de la revolución neoliberal: sobre La última lección de Michel Foucault», en Dorsal. Revista de estudios foucaultianos. nº 1, diciembre, pp. 109-118.

Z

amora

, Daniel (2016): «Foucault, the excluded, and the neoliberal erosion of the State», en Z

amora

, Daniel y B

ehrent

, Michael C. (eds.): Foucault and neoliberalism. Malden: Polity Press.

52 La obra fue publicada primero en francés dos años antes con el título Critiquer Foucault: Les années 1980 et la tentation néolibérale. Hay traducción al español: Foucault y el neoliberalismo (2017). En cualquier caso, no se trata de la única obra que asume esta interpretación. También la suscribe el libro La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política de Geoffrey de Lagasnerie (2012). Aunque hay una diferencia muy importante entre este libro y el trabajo de Behrent y Zamora. Estos últimos critican la supuesta simpatía de Foucault por el liberalismo mientras que Lagasnerie la celebra. Para una revisión crítica de La última lección de Michel Foucault, véase: Villacañas (2016).

53 Véase: Bourdieu, 1999.

54 El trabajo de José Luis Moreno Pestaña nos ha hecho notar esa complejidad (2006, 2011). Sin embargo, en cuanto a los compromisos políticos de Foucault, no creo que estos puedan leerse exclusivamente como la consecuencia de un oportunismo estratégico ligado a la búsqueda de un status intelectual o profesional. Me parece que el modelo socio-genético corre, en tal sentido, el peligro de inclinarse en la dirección de una cierta psicologización de la historia intelectual. La necesidad indiscutible de atender a los aspectos histórico-sociales que rodean a un planteamiento filosófico se confunde con una representación del filósofo como un puro sujeto de interés cuyas opciones intelectuales se encuentran completamente determinadas por su afán de conseguir un «sitio» en su campo o por los afectos y deseos que estructuran su vida personal. Ahora bien, relativizar el aporte de una aproximación sociológica a la trayectoria de un filósofo como Foucault no significa canonizar su figura ni convertir su obra en algo inexpugnable a un análisis que identifique tensiones o contradicciones. Simplemente se trata de afirmar que el filósofo hace mucho más que buscar un «espacio de atención» en el presente y que ese exceso justifica no descalificar al pensamiento que persevera en la interrogación del texto y de su defectividad.

55 La «segunda izquierda» fue una corriente del socialismo francés liderada por Michel Rocard. Para un estudio de su génesis y su historia: Hamon y Rotman (1982), Chapuis (2007), Rosanvallon

(2018).

56 El libro de Skornicki La gran sed de estado. Foucault y las ciencias sociales (2017) ha realizado una interesante elaboración de este punto mostrando que la analítica del poder se transforma a finales de los años setenta para re-conceptualizar al poder incluyendo al Estado. Según Skornicki: «ahorrarse una teoría del Estado no significa evacuar el Estado como objeto de estudio, sino abandonar su análisis institucional, análisis que convertiría a este último en un "universal político" del que se podría deducir todo el sistema de relaciones de poder que atraviesan la sociedad. Reemplacemos, pues, la teoría de un objeto reificado y dado de antemano (el Estado) por la genealogía de un proceso (la estatalización)» (18).

57 La expresión tarte à la crème ha sido traducida al español por Horacio Pons como «cantinela» en la edición de Akal y FCE del curso Naissance de la biopolitique. La RAE define el término «cantinela» como algo que se repite con insistencia y que puede resultar molesto e inoportuno. Sin embargo, en francés tarte à la crème también implica la idea de «lugar común» o «sin sentido», una «frase hecha» pretenciosa o pedante.

58 El concepto de «heterarquía» fue propuesto por Kyriakos Kontopoulos (1993). Su aplicación a la analítica del poder foucaultiano ha sido formulada y desarrollada por Santiago Castro-Gómez (2010).

59 La entrevista titulada: «Est-il donc important de penser?» fue realizada por el propio Didier Eribon y se publicó en el número 15 de Liberation (30-31 de mayo) del año 1981. Michael C. Behrent no cita en ningún momento este documento decisivo para valorar la posición de Foucault frente al triunfo de Mitterrand en las elecciones presidenciales francesas del 10 de mayo de 1981.

60 Con independencia de cualquier otra consideración, como las que realizaremos a continuación, habría que tener presente las reservas que Foucault formuló desde principios de la década del setenta a su propia utilización del concepto de «exclusión». En tal sentido, la tesis de Zamora resulta difícilmente compatible con el análisis que el pensador francés expone en el curso La société

punitive. Sirvan como ejemplos los siguientes fragmentos: «(…) la noción de exclusión me parece demasiado amplia y, sobre todo, heterogénea y artificial. Lo digo tanto más cuanto que yo mismo hice uso y tal vez abuso de ella» (Foucault, 2016: 18), «Me parece pues que la noción de exclusión se mantiene dentro del campo de las representaciones y no tiene en cuenta —no puede, por consiguiente, tener en cuenta— ni analiza las [luchas], las relaciones, las operaciones específicas del poder a partir de las cuales, precisamente, se produce la exclusión» (19).

61 Aunque las nociones de explotación y biopolítica involucran modalidades de extracción productiva de las fuerzas de los cuerpos, la segunda noción permite identificar mecanismos de intervención no solamente represivos o económicos. Se trataría de dispositivos que se enlazan con el deseo de los sujetos y que, por ende, no garantizan la producción de una conciencia política y mucho menos de una conciencia de clase.

62 Por ejemplo, en una pregunta Bono se refiere a la celebre expresión que Jules Guesde utilizó para caracterizar negativamente al liberalismo y lo que ocurre en los Estados Unidos: «zorros libres en gallineros libres» (Foucault, 1994d: 369). Después de ese comentario, Foucault mantiene el hilo de la conversación respondiendo: «precisamente» y a continuación no introduce ninguna reserva u observación discrepante.

63 Zamora le atribuye esta interpretación a José Luis Moreno Pestaña (2011b: 120). Sin embargo, me parece que el análisis que este autor desarrolla en su libro Foucault y la política es mucho más matizado y complejo que las principales tesis de los autores de Foucault y el neoliberalismo. De hecho, su conclusión es que el filósofo francés transitó por diversas posiciones políticas a lo largo de su vida intelectual, entre las cuales estaría el socialismo liberal pero en ningún caso el liberalismo radical (2011a: 120). Además, sostiene que hoy en día una posición política de izquierda no se puede construir exclusivamente en la referencia a Foucault pero tampoco invisibilizando o negando su pensamiento (Idem.). Esto último es algo que compartimos y que se aleja significativamente de las pretensiones implícitas en el trabajo de Behrent y Zamora. En cualquier caso, la cuestión de un posible «Foucault neoliberal» o de

un «Foucault socialdemócrata» (al estilo de la tercera vía) no creo que pueda resolverse centrando el análisis en la trayectoria social o a través del énfasis en el contexto. En mi opinión, se requiere también de un trabajo meticuloso con los textos que atienda a las cuestiones transversales que operan en el pensamiento de Foucault. Cuando se realiza dicha tarea con cualquiera de los escritos foucaultianos que generan polémica, uno no se encuentra con el «Foucault neoliberal» ni tampoco con el «Foucault socialdemócrata».

64 Para un estudio sobre la renta básica, véase: Standing, 2018.

65 El concepto de fobia al Estado identifica un mismo dispositivo de jibarización del Estado que compartirían la gubernamentalidad de partido y la gubernamentalidad liberal, el cual conduce a su fascistización (Foucault, 2004a: 197). El hecho de que Foucault esté problematizando los excesos de la crítica al Estado resulta difícilmente compatible con la idea defendida por Behrent y Zamora de que la opción fundamental del autor francés es tomar distancia de toda normatividad estatal.

Back to the Eighties: Michel Foucault y el neoliberalismo

Sandro Chignola

To understand neoliberalism

you have to start with the multitude.

(Hardt-Negri,Assembly: 155)

No es mi intención proponer una interpretación última —auténtica o definitiva— del Cours que Michel Foucault imparte en el Collège de France entre 1978 y 1979. Ni lo es intervenir en el marco de un debate —aquel sobre una supuesta «tentación neoliberal» o un «flirteo» de Foucault con el neoliberalismo (Zamora—Behrent, 2016; Moreno Pestaña, 2011)— que muy a menudo se sostiene sobre referencias biográficas, testimonios indirectos y lecturas parciales de los textos foucaultianos. Trataré de proponer más bien un simple recorrido por algunos textos y destacar la que me parece la línea de desarrollo que atraviesa —coherentemente, tal y como procuraré argumentar— los últimos años de la producción teórica de Foucault. Para hacerlo, y para evitar entrar a fondo en una segunda cuestión metodológica, a saber, si Naissance de la biopolitique (Foucault, 2004), por el estatuto que lo caracteriza —ser un curso de lecciones nunca finiquitado por el autor como un libro— puede ser considerado o no como parte, al mismo nivel que otros textos de su obra cuya publicación en cambio fue autorizada directamente por Foucault; debo presentar de inmediato las dos opciones en las que se apoyan las páginas que siguen. La primera consiste en considerar a Foucault —lo sugiere Deleuze— como un conjunto (Deleuze, 2007: 116). Para tratar de entender la línea de investigación emprendida tras la publicación de Surveiller et Punir (1975) y de La volonté de savoir (1976) es necesario acceder a ella desde el conjunto de conferencias, entrevistas y textos que enmarcan los Cursos que Foucault imparte en el Collège de France y que, según el parecer de quien escribe, no pueden, estos últimos, ser leídos aisladamente. La segunda es que es del todo inútil valorar

este conjunto, compuesto por los libros, por los otros textos publicados — que ciertamente pueden considerarse como una producción menor— y por las lecciones impartidas en el Collège de France, a la luz de un requisito de linealidad y de coherencia, que Foucault rehúye explícitamente. La lógica de un pensamiento, uso de nuevo las palabras de Deleuze, es el conjunto de las crisis que atraviesa, si lo que obliga a pensar es la emergencia, siempre diferencial, de aquello nuevo cuyo nombre filosófico es «actualidad» (Deleuze, 2007: 116, 119). La pregunta a partir de la cual avanzar, por lo tanto, no es el omnipresente requisito de uniformidad y de cohesión que los embalsamadores de un pensamiento —o quien pretenda apresuradamente desembarazarse de él— suelen plantear: sino el preguntarse, más bien, qué es lo que, al final de los años 70, pone de nuevo en movimiento la investigación foucaultiana.

1. En 1978, el año en el que Foucault imparte el Curso sobre Naissance de la biopolitique, son publicados tres textos de la mayor relevancia, al menos en mi opinión, para comprender la dirección en la que Foucault se viene moviendo. El primero es la conferencia que imparte en el Instituto franco-japonés de Kansai, en Kyoto. En ella plantea el tema de las crisis que atraviesan los dispositivos de la sociedad disciplinaria. La desconexión, que él observa con respecto a las formas de organización y distribución del poder características de los últimos cinco siglos —aquellos de la estatalización de las relaciones sociales— de la historia occidental, se da entre el modo de proceder y de pensar de quien ejerce el poder, evidentemente planteado todavía en términos disciplinarios, y las relaciones que aquel poder debería ser capaz de formalizar en un orden y que, en cambio, se muestran esquivas precisamente porque están atravesadas por formas de subjetividad cada vez más autónomas e independientes. Para Foucault, el privilegio generalmente atribuido al «poder del Estado» como cúspide de los poderes sociales impide ver cómo en la red de circulación de estos últimos —dentro de la familia, en la relación entre los sexos, en el trabajo subordinado, en el código que distribuye lo normal y lo anormal— el mantenimiento del dispositivo disciplinario es puesto en crisis y desafiado abiertamente (Foucault, 1978a: 533).

Aquí se hacen evidentes al menos dos cosas. La primera es que lo que empuja la investigación foucaultiana es el problema de la herencia del 68. Este representa un movimiento antidisciplinario de alcance global que traza un umbral insalvable para las formas del poder que el Estado ha monopolizado, introduciéndose en la circulación de un dispositivo cuyas tecnologías son heterogéneas —un dispositivo que funciona en cuarteles, hospitales, colegios o prisiones, en cada uno de los cuales actúa según una forma específica—, pero cuya característica unívoca y fundamental es la de producir individualidades dóciles y útiles, funcionales a los dispositivos fordistas de acumulación de capital. La publicación del Curso que Foucault imparte en el Collège de France en 1972-73 (Foucault, 2013) hace explícito el marco marxiano en el que se sitúa Surveiller et punir: la disciplina —dispositivo en el cual se ponen de manifiesto las funciones productivas y no banalmente prohibitivas del poder— da cuenta de cómo la fuerza de trabajo debe ser fabricada incluso antes de que comience el proceso de producción (Legrand, 2004; Chignola, 2018a: 78) y de cómo forma-prisión y forma-salario deben ser consideradas como «formas históricamente gemelas» (Foucault, 2013: 72). La «disciplina» es la cifra unitaria —o el «tipo» de poder— que hace posible, que realiza y que administra, por decirlo en los términos de Marx, la subsunción real de la sociedad en el capital (Negri, 2017: 121).

Ahora, a la altura de 1973, Foucault todavía puede asumir el hecho de que «nosotros vivimos en una sociedad de poder disciplinario» (Foucault, 2013: 240, 242); una sociedad «dotada de aparatos cuya forma es el secuestro» (se trata de prisiones o de fábricas), «cuyo fin es la constitución de una fuerza de trabajo y cuyo instrumento es la adquisición de disciplinas o de hábitos» (aquí el hábito expresa la normalidad del dominio y el «tejido» sobre el cual se reproduce socialmente); en cambio, solo pocos años después, señala cómo «más adelante» —y precisamente por la indocilidad de los sujetos que se sustraen a ella— será preciso separarla de las «actuales sociedades de disciplina» (Foucault, 1978a: 533).

En un testimonio más fiel y menos interesado que el de François Ewald, traído a colación por otros como prueba de una supuesta conversión foucaultiana al liberalismo (Behrent, 2010), Gilles Deleuze pone a nuestra disposición algunos de los elementos

decisivos para comprender las razones del cambio de opinión de Foucault. En la lección del 28 de enero de 1986 del Curso dedicado a Foucault, Deleuze señala cómo el tránsito que nos interesa puede ser entendido solo si se sustrae a Foucault del juego de las comparaciones y de las inferencias en el cual, muy a menudo, se agota la historia de la filosofía (Foucault puesto en relación con las corrientes «filosóficas» de la fenomenología o del marxismo) y se valora más bien cómo, en aquellos años, interactúa con un ciclo de eventos y de propuestas teórico-políticas que hacen problemática la referencia a la centralidad del dispositivo disciplinario. Los eventos a los cuales se refiere Deleuze son la liberación yugoslava y la insurrección de Praga, pero también la puesta en valor, en torno al 68, de experiencias que ponen en crisis, tanto en Estados Unidos como en Europa, el centralismo sindical y el pacto social fordista, indicando una transformación radical de la composición técnica y política de la clase obrera. En el plano teórico, Deleuze menciona tres grandes dispositivos en uso también en Francia y que son utilizados para plantear esta transformación —una transformación que se refiere tanto al capitalismo como a las formas de subjetividad que lo atraviesan—: el joven Lukács, la Escuela de Frankfurt y, de forma sin duda no sorprendente en opinión de quien escribe, el operaismo italiano (Deleuze, 1986a: Cours 28/1). El propio Foucault da pie a esta interpretación. En otro texto de 1978, expresamente dedicado, una vez más, a problematizar la propia relación con el marxismo, explicita cómo su dificultad en este terreno no es tanto Marx, sino el efecto de bloqueo que, el marxismo en tanto que «filosofía de Estado», produce en relación a la posibilidad de los «nuevos imaginarios políticos» que luchas en desarrollo a escala global —en Japón, pero también, nos dice él, en Francia e Italia— expresan materialmente. Es un Marx más allá de Marx (Negri, 1979), un Marx ubicado en el horizonte estratégico de luchas multilaterales y que exceden programáticamente el problema de la conquista del poder que, en cambio, los partidos comunistas en Occidente pretenden poner en practica por vía electoral y contra aquellas mismas luchas cuya «incidencia antagonista» es asumida por el potencial de innovación y de autonomía que en ellas se expresa, aquel al que Foucault no pretende renunciar (Foucault 1978b: 603, 606).

De aquí se sigue la segunda cosa relevante. Foucault tendrá la

oportunidad de explicitar, al mismo tiempo, tanto el modo en el que el Marx del segundo libro de El Capital ha puesto a su disposición los instrumentos no solo para desmantelar la hipótesis, ampliamente difundida en la teoría crítica de la época, de que el Poder es uno y se encuentra firmemente sujeto, como una «cosa», a su supuesto detentador —una sociedad no es un cuerpo unitario sobre el cual se ejercería un único poder, sino una «yuxtaposición, una coordinación, una jerarquía» de poderes múltiples que se ejercen en regiones diferenciadas del tejido social y, sobre todo, el campo de inversiones y bloqueos siempre posibles, si la relación de poder expresa la inestable composición de un juego estratégico entre libertad y dominio—; como también para valorizar la potencia autónoma que se evidencia del lado de la subjetivación de clase (Foucault, 1981a: 1006, 1020). De allí a poco, en otro texto extraordinariamente importante, Foucault tendrá la oportunidad de subrayar cómo la reorientación impresa a la propia analítica del poder implica como un eslabón fundamental —a consecuencia del primado ontológico que la caracteriza (Revel, 2005: 204)— la asunción de que el punto de partida está en la resistencia y no en el poder mismo. La resistencia actúa como el «catalizador químico» capaz de visibilizar la de otro modo imperceptible circulación de un poder que Foucault entiende como completamente desmaterializado y como lo que permite señalar los lugares, las diferentes gramáticas y los puntos de aplicación específica sobre los cuales y con los cuales trabaja el poder. No se trata de analizar el poder desde el punto de vista de su racionalidad interna, sino más bien de analizar las relaciones de poder como relaciones estratégicas en las cuales se enfrentan, por decirlo con otro léxico, líneas de fuga y dispositivos de captura (Foucault, 1982: 1044). También en este caso, no se cuestiona simplemente un modelo teórico —en el Curso de 1976, por lo demás, Foucault había planteado aquella «inversión del principio de Clausewitz» que le habría permitido examinar el poder como una relación, es decir, como un enfrentamiento ininterrumpido que se reproduce en los muchos niveles de su circulación (Foucault, 1997: 16)—, sino más bien la evidencia de procesos reales que se habían liberado «en los últimos años» —subraya él— y que habían implicado resistencias al poder masculino y patriarcal, a la psiquiatrización o a la medicalización de la «población», en las rutinas con las cuales cotidianamente la administración impacta en la vida de los gobernados [«la manière

dont les gent vivent»] (Foucault, 1982: 1045). Estas resistencias muestran características peculiares y no pueden ser genéricamente reconducidas a una simple impugnación de la «autoridad». Deben, más concretamente, ser examinadas en su singularidad, precisamente porque entonces se pueden comprender los elementos comunes. Lo que Foucault obtiene de ellos son algunos datos que, tendencialmente, son de extrema importancia. Se trata efectivamente de luchas «transversales» (es decir no restringidas nacionalmente y que desbordan el marco de referencia tradicional que las trata como luchas «políticas» o como luchas «económicas», precisamente porque es otra cosa lo que en ellas se pone en cuestión, a saber, la problematización inmediata de aquella distinción de ámbitos); se trata de luchas «inmediatas» (porque enfrentan el poder en el nivel más próximo y más específico en el que lo encuentran sin reenviar a un futuro indefinido la realización, quizás definitiva, del proyecto de liberación encarnado por ellas); se trata de luchas que ponen en cuestión el estatuto del individuo (que asumen los aspectos diferenciales de la individualidad, pero que al mismo tiempo se oponen a las formas de aislamiento del «gobierno por individuación»); se trata de luchas que asumen como central la cuestión del sujeto, en la ambivalencia constitutiva del término: son procesos de subjetivación que materialmente se oponen a la moderna fábrica del sujeto (Foucault, 1982: 1045-1046). En diversas entrevistas, Foucault no tendrá problema para captar en las luchas feministas o ecologistas, en la disidencia en los países del Este o en el movimiento de protesta contra la Guerra de Vietnam, el «signo característico», por decirlo con Kant, de este cambio de época. Si es verdad que nunca se da una relación de poder sin «resistencia» o sin «línea de fuga» [«échappatoire ou fuite»] —sin la inversión inmanente siempre posible (Foucault, 1982: 1061) que la grilla estratégica que Foucault pone a trabajar a mediados de los años 70 impone a la analítica del poder—, es también verdad que el rasgo común antidisciplinario que expresan estas luchas implica un evidente descentramiento con respecto a los esquemas tradicionales de ejercicio del poder. Pero no solo eso: ellas imponen la torsión que hace de la filosofía —Foucault lo explicita al comentar la publicación de La volonté de savoir— una inmersión sin resto en el presente: una filosofía «integralmente política» y descendida sobre el campo de inmanencia de la historia (Foucault, 1977a: 266).

2. El segundo texto que me parece importante para comprender el marco en el que Foucault va colocando la propia analítica del neoliberalismo se publica también en Japón. Se trata de la conferencia pronunciada el 27 de abril de 1978 en el Asahi Kododi de Tokyo. Ella problematiza el estatuto de la filosofía en relación al ámbito político, partiendo de las tres figuras aurorales, o clásicas, que lo han definido: Solón (la filosofía que se hace cargo directamente de la tarea legislativa); Platón (el consejero que actúa como conciencia crítica del déspota); y los cínicos, figuras, vale la pena señalarlo, sobre las que la atención de Foucault se centra mucho antes del Curso de 1984, como la materialización de la constante sustracción de la filosofía con respecto a las fórmulas y a las prácticas de legitimación del poder y como burla y desafío permanente de este último (Foucault, 1978c: 537). Quizás valga la pena señalar que ya a estas alturas se hace perceptible cómo Foucault va problematizando el estatuto de la crítica: la filosofía no coincide con la normatividad de la teoría política —esto es, no organiza directamente la praxis, como tal vez ha pretendido hacer con resultados catastróficos—; no desempeña dentro de la relación de gobierno una simple función correctivo-integradora que le ha sido tradicionalmente reconocida (Chignola, 2018b), que terminaría acreditando esta última y siendo a su vez capturada por ella; tiende más bien a colocarse dentro y contra él, sin ceder a las ilusiones de pensarse como fija en el espacio exterior y protegida con respecto a las cosas. No solo esto, sin embargo, se señala en este texto. Antes bien, me parece decisivo el modo en el que Foucault trata la cuestión del poder. Si la filosofía puede asumir una tarea, una tarea que se pretende política, esta es precisamente la de «hacer visible» —redoblando así el papel histórico-político de la resistencia— el juego estratégico que se expresa en la relación de poder. No está en juego, aquí, una instancia de juicio —aquella de la que la crítica se pretende autorreferencialmente cargada y que, en cambio, no problematiza su propio estatuto— sino más bien la desencantada perspectiva que permite comprender el ejercicio cotidiano, no jurídico y relacional del dominio (Foucault, 1978c: 540). Foucault moviliza a dicho fin —creo poder decir que se trata, en este sentido, de un caso prácticamente único— la filosofía analítica del lenguaje. El problema no es la fundación del poder —su raíz teológico-

política: el tema schmittiano de la decisión que lo instaura durante el estado de excepción (Schimitt, 2004: 13); ni su reapropiación revolucionaria: hipótesis estas últimas que lo tratan en la forma privilegiada del derecho o de la soberanía— sino más bien el «uso cotidiano» que hace de él, como del lenguaje, una pura instancia de circulación. Analizar los «juegos de poder» del mismo modo en que Wittgenstein trata los «juegos de lenguaje» [«Sprachspiele»] —posibilidad, esta última, desde la que Foucault invierte el sentido general de la filosofía y de la crítica— significa no solamente tratarla según los diferentes conjuntos de reglas que la hacen posible (por lo tanto: escapar del hechizo que hace del Poder una instancia unitaria, terrible y definitiva), sino también liberarla de la referencia coercitiva que lo asigna a la unilateralidad de un ejercicio vertical (no existe dominado que no exprese, autónomamente, un poder) y desenmascarar las ilusiones del poder de las que, en cualquier nivel de su ejercicio, podamos desembarazarnos «de golpe, de forma masiva y por efecto de una ruptura radical». Las relaciones de poder —aquellas relaciones en las cuales consiste la trama de nuestra vida cotidiana»— son juegos que se deberían estudiar en términos de táctica y de estrategia, en términos de regularidad y de azar, en términos de retos y de objetivos (Foucault, 1978c: 542).

De estos planteamientos se derivan al menos dos conclusiones relevantes. La primera es que Foucault puede reclamar como una puesta en práctica de esta metodología buena parte de la investigación desarrollada hasta ahora. Es decir, la decisión de tratar los poderes en el plano microfísico y múltiple que define la circulación y no según el tradicional —al menos para la filosofía política— esquema jurídico que refiere el poder a lo que Foucault llama el «gran juego del Estado». La segunda es que si esta decisión tiene una consecuencia inmediata, la de negar, a consecuencia del efecto especular que lo vincula al Estado, el juego igualmente importante de la Revolución («estamos quizás viviendo el final de un periodo histórico que, al menos desde 1972-73, ha sido dominado por el monopolio de la revolución, con todos los efectos despóticos que esto puede implicar», escribe él), sin embargo, esto no significa, vale la pena recordarlo dados los frecuentes malentendidos, que Foucault se disponga, con unos cuantos cambios, a «revalorizar el reformismo»: él mismo lo niega

explícitamente. Al contrario, lo que el método analítico-político aquí propuesto y puesto en marcha debería más bien poner en valor —en este punto Foucault es del todo explícito— es la proliferación, la continuidad y la importancia de las luchas que, precisamente por el hecho de combatir molecularmente el poder sobre sus niveles de ejercicio inmediato, han sido consideradas «marginales» (Foucault, 1978c: 547) hasta ahora. Pero no solo. Lo que aquí se pone en cuestión, y precisamente a partir de la particular fenomenología y caracterización de prácticas antagonistas completamente descentradas con respecto al Estado (tanto por no ser procesables con el filtro de la representación ni reductibles a la lógica identitaria del partido, como porque no están dirigidas a un objetivo final según la clásica imagen quiliástica de una toma del poder pensada como definitiva liberación), es la forma particular de poder con el que se comunican. Se trata, nos dice Foucault, de tecnologías de poder no políticas y no jurídicas (precisamente porque no superponibles inmediatamente a los aparatos de Estado), pero ni siquiera de tipo económico (dado que las luchas con las cuales interactúan desbordan los límites de la fábrica, no pueden ser imputadas monopólicamente a la clase obrera como sujeto; no acotan el conflicto en el marco del salario) o «étnico» (los conflictos considerados son conflictos que anticipan, podría quizás decirse así, composiciones interseccionales y que se refieren a la circulación en espacios transnacionales: no pueden por ello ser selectivamente resueltos sobre bases territoriales), y que sin embargo influyen en nuestra vida cotidiana con enormes «efectos estructurantes». De este poder, el poder que las nuevas formas de antagonismo liberadas a mitad de los años 70 asumen como referente polémico propio, visibilizando desafíos, campos de referencia y estrategias, Foucault nos dice que es un poder «de origen religioso»; un poder que toma a su cargo a los vivientes con una economía de detalle y durante todo el transcurso de su existencia individual —del nacimiento hasta la muerte, nos dice él, con una formula que remite evidentemente al «Informe» de Beveridge (Beveridge, 1969)—; un poder que gobierna sus comportamientos con la función positiva de cuidarlos, de sostenerlos y de orientarlos.

Se plantean aquí una serie de elementos ulteriores. Es decir, Foucault puede subrayar el entrecruzamiento que se producirá progresivamente, en la transición del siglo

xviii

al siglo

xix

, entre «maquinas disciplinarias» y, por usar una expresión que en este texto no comparece pero que pronto reencontraremos, la gubernamentalización del Estado; entre ciencias humanas y saberes en desinencia estadística y actuarial. Las disciplinas producen, fijan y controlan la individuación, del mismo modo que las ciencias humanas permiten conocer y clasificar los sujetos individuales; la estadística, así como los dispositivos de asistencia o de seguridad social, analizan y cuantifican a nivel de masas los efectos inducidos por los «comportamientos individuales» y aseguran, respecto a estos últimos, en particular por cuanto respecta a las trayectorias centrífugas que los caracterizan, la gobernabilidad. Es así que no solo el individuo y sus conductas, sino la «vida» y la existencia —de cada uno y de todos— son predeterminadas no solo como «pertinentes», sino, mucho más, como «elementos indispensables» para el ejercicio del poder en la «sociedad moderna». El pastorado encuentra así en el Estado, sin que esto signifique en modo alguno la desactivación de los dispositivos disciplinarios que, simplemente, reproducen el propio sistema de reglas como otro de los juegos que atrapan la relación entre los particulares y el poder, la estructura que le permite rearticular las propias lógicas una vez abandonada la matriz religiosa que implica, en origen, la genealogía (Foucault, 1978c: 551). El Estado, por este motivo, no coincide únicamente con la propia armadura jurídico-soberana: incorpora el pastorado, o sea un poder de cuidado y de conducción de las conductas que le es formalmente exterior, para implementar, por medio de dispositivos de gobierno, el marco de tecnologías que le pertenecen y para ampliar precisamente los campos de acción. Esto, obviamente, por lo que respecta al lado del poder. La conclusión de la conferencia, sin embargo, vuelve sobre el otro lado de la relación. Lo que una vez más le interesa destacar a Foucault es cómo aquellas luchas un poco más arriba definidas como «marginales» por quien se instala en el perímetro de la ciudadanía estatal y considera «político» solo lo que se dirige al Estado, están ahora afectando decididamente al dispositivo disciplinario-gubernamental. Aquellas que cita como

formas de antagonismo sustraídas al mito de la Revolución, son las que confrontan, y con efectos disyuntivos que suponen inéditos procesos de politización, intervenciones de regulación sobre la «vida» (con otro léxico: son conflictos con desinencia «biopolítica») que conciernen a la relación entre los sexos, el ambiente, la salud (Foucault, 1978c: 551) y que se organizan según trayectorias irreductibles a las agendas sindicales o a los dispositivos de representación a través de los cuales había sido garantizado el pacto social fordista.

Esta conclusión me parece decisiva. Foucault no solo introduce el tema del pastorado —es decir: de la conducción de las conductas— en relación a las específicas formas de conflicto que están implicadas y que arrastran las lógicas organizativas, sino que el descentramiento del problema de la revolución no afecta a la orientación de fondo que, en Foucault, empuja siempre el análisis en la dirección de una intensificación de las luchas, una vez que resulta posible identificar el centro de gravedad táctico-estratégico. No solo está en cuestión aquí la herencia del largo 68, en particular por el modo en el cual se continúa en el 77 italiano o en las luchas ecologistas y antinucleares en Alemania, sino también la ubicación de la analítica del poder foucaultiana, por lo que se refiere específicamente a los procesos de subjetivación y de politización sobre cuyas huellas se ubica, en un debate francés que abarca por un lado la crítica mediática de los (sedicentes) nuevos filósofos al bloque de poder soviético y a las modernas ciencias humanas (Dews, 1979) —una crítica que proviene también, claramente sin connotaciones reaccionarias en este caso, de los países del Este (Bahro, 1978)— y que plantea por otro lado una discusión mucho más relevante sobre la irreductibilidad, en la época del neocapitalismo, de la composición de clase a las tradicionales figuras del proletariado industrial. Si es verdad que Foucault acepta discutir, a diferencia de Deleuze que tendrá la oportunidad de reprocharle severamente esta concesión (Deleuze: 1977), las tesis de Glucksmann (Foucault, 1977b), que mantiene una relación amistosa con Clavel, y que tendrá ocasión de confrontarse con Rancière sobre la noción neofilosófica de «plebe» (Foucault, 1977c); es también cierto que en la Francia de aquellos años no se abandona la noción de proletariado y, en tanto que vinculada a esta última, la de revolución (si revolución significa el hacerse Estado de los

oprimidos y de los excluidos) precisamente desde una perspectiva neoliberal. Un año más tarde, inaugurando una discusión con la cual interactuarán muchas de las fracciones más avanzadas del neomarxismo europeo, André Gorz sí decretará «muerto» el keynesianismo en el marco de la revolución tecnológica cabalgada por las nuevas formas de acumulación y reconocerá definitivamente desplazada la centralidad históricamente adquirida por la clase obrera fordista, planteando como ineludible, para una izquierda capaz de presentarse como una opción futuro, la organización de una agenda teórico-política en torno a la abolición del trabajo, la renta básica independiente del salario y la autonomía de las nuevas figuras del trabajo vivo; circunscribiendo el nuevo campo de tensiones entre libertad y dominio a la altura de la sociedad postindustrial (Gorz, 1980).

3. No es casualidad que el tercero de los textos que menciono para contextualizar el Curso del 1978-79 se publique por primera vez en Italia. Aquí Foucault había sufrido, junto a Deleuze, el feroz ataque de los intelectuales próximos al Partido Comunista —que habían iniciado una operación reformista de liberación del vocabulario marxista y se estaban guarneciendo con una rehabilitación de Max Weber y de Carl Schmitt que les permitiese formalizar un concepto de autonomía de lo político en condiciones de compensar la ausencia de una teoría del Estado en Marx (Cacciari, 1977a; 1977b; AAVV, 1981; Foucault, 1978d)— y aquí, precisamente en la revista en la que había sufrido el ataque de Cacciari, opta por publicar la única lección extraída del Curso dedicado a Sécurité, territorie et population: «La gouvernamentalité». Es revelador que Foucault lo haga precisamente en los años en los que —tras las publicación de La microfísica del poder (Foucault, 1977d)— está abierto en Italia, especialmente en la izquierda más radical, el debate sobre el significado «político» de su obra. En medio del texto, Foucault plantea la cuestión del «gobierno». Lo hace, en particular, a partir de una obra, l'Oeconomique du Prince de La Mothe Le Vayer (1653) en la cual destaca particularmente lo que significa la introducción de lo económico al servicio del poder político (Foucault, 1978e: 642). Foucault pasa por la literatura antimaquiavélica sobre la razón de Estado desplazándose por las imágenes —una

«representación anclada»: una imagen negativa conforme a la cual poner en valor una propuesta diferente— de Maquiavelo que son construidas polémicamente. El príncipe estaría caracterizado por la externalidad de su poder con respecto al territorio de vigencia de su dominio; precisamente por esto estaría constantemente amenazado por los enemigos que pretenden derribar su poder; precisamente por este intento ininterrumpido de reforzarlo, no como potenciamiento de la relación con sus súbditos y con los habitantes del principado, sino simplemente en la forma patrimonialista del dominium, esto es, como lo que ha «adquirido o heredado» (Foucault, 1978e: 659). Quizás podría decirse que lo que Foucault intenta poner de relieve de este Maquiavelo para subrayar la radical diferencia respecto a otros planteamientos, aunque con una extensión evidentemente indebida de la categoría, es su forma icónica de encarnar las características de la soberanía. La Mothe Le Vayer sirve exactamente para esto. Para plantear, contra la extrinsicidad del poder del príncipe, su establecimiento de la frontera entre amigo y enemigo, su uso de la fuerza como constante y precaria recomposición de una relación, de otro modo inexistente, con sus súbditos, la especificidad de un auténtico «arte de gobierno» cuya característica fundamental consiste en transmitirse como la forma de vínculo que une los muchos niveles de su ejercicio y que puede considerarse un gobierno «bueno» en la medida en la que no aísla, como ámbito principal de referencia, la zona jurídica con los conceptos que la definen. Un principado bien gobernado lo está gracias a la continuidad ascendente según la cual quien gobierna, se gobierna ante todo a sí mismo (moral), a la propia «familia» (economía) y finalmente a aquellos que están más ampliamente sujetos a su gobierno (política); y conforme a la continuidad descendente —aquella que en el contexto de la historia de las instituciones se llama «Police»— por la cual si un territorio está bien gobernado, los padres de familia saben gobernar bien a la propia familia, los propios bienes y, como individuos, están en posesión de aquella forma de sabiduría práctica gracias a la cual saben comportarse con prudencia o, por decirlo de otro modo, como se debe (Foucault, 1978e: 641).

Centrales, de cara a la identificación foucaultiana del gobierno con un modalidad «económica» del ejercicio del poder —«l'art de gouverner c'est précisément l'art d'exercer le pouvoir dans la forme

et selon le modèle de l'économie», escribe (Foucault, 1978e: 642)— son, me parece, tres elementos. El primero relativo al sentido más antiguo, pero históricamente persistente por mucho tiempo, del término: oikonomia alude, en Aristóteles y en el aristotelismo latino, al «gobierno de la casa» por parte del oikodespotēs y se refiere al sistema de relaciones «amplias» por medio de las cuales el oikos se reproduce: relaciones maritales y parentales, relaciones productivas y comerciales, relaciones clientelares (Brunner, 1968). El gobierno no es una función «económica» en un sentido técnico-moderno y desempeña, también dentro del oikos, una función ético-política, dado que se refiere a relaciones «vivientes» y a una, más general, pragmática de la relación (Chignola, 2015). El segundo elemento apunta a la semántica naval del término gobierno: gobernar significa timonear, orientar la navegación de un complejo definido de hombres y de cosas; el cual abarca desde la tripulación hasta las mercancías. La Perrière, citado por Foucault, habla del gobierno como de la «droite disposition des choses des quelles l'on prend charge pour le conduire à un fin convenable» (La Perrière, 1567: 46). «Droite disposition» es una fórmula que concierne al arte de la navegación: se refiere, principalmente, a la estabilización de la carga; pero es «fin convenable», la expresión decisiva. Foucault señala como «convenable», adjetivo que remite a la especificidad y a la singularidad de la situación, a una naturaleza totalmente indisponible a quien gobierna y que impide a este último, para legitimar la propia acción, recurrir a la abstracta noción de perfección formal (el «bien común») que es propia de las teorías del derecho. Es desde las relaciones que se gobiernan, desde su resistencia o no a la acción de quien gobierna, que se obtiene la medida económica del «buen» gobierno (Foucault, 1978e: 645-646). El tercer elemento se refiere a la intersección que va desde la moral a la política pasando, precisamente, por el gobierno. Gobernar significa valorar la estrecha conexión entre los tres puntos de articulación de una tecnología —el individuo, sus intereses y las formas de relación que incluyen al uno y a los otros— que trabaja a contrapelo de la escisión entre público y privado según la cual se pone en marcha la operatividad de las modernas teorías de la soberanía y del derecho.

La hipótesis de Foucault es que esta doctrina del gobierno sufre un proceso de disminución —mantiene, podría decirse, una existencia

cárstica— con la emergencia de las teorías mercantilistas y con el refuerzo del dispositivo estatal. La distinción entre público y privado expande el espacio y las competencias formales de la soberanía y las técnicas de gobierno abandonan el micronivel de las prácticas internas a la familia, revistiéndolas con un papel fundamentalmente moral. Serán procesos de expansión demográfica y de incremento de la masa monetaria, junto a la creciente relevancia de los saberes con desinencia estadístico-administrativa, los que determinarán el «desbloqueo» [«déblocage»] que permitirá, en el curso del siglo

xviii

, injertar saberes y técnicas de gobierno en la ciencia política (Schiera, 1968; Senellart, 1996; Napoli, 2003): la «población», un concepto cuya relevancia no puede ser subestimada, sustituye a la «familia» como zona de referencia, precisamente porque los procesos que la atraviesan y que requieren ser gobernados —no solo las tasas de nacimiento y de mortalidad, las curvas epidemiológicas que ponen de manifiesto los gradientes de normalidad o de anormalidad y la exposición a factores de riesgo, sino también los procesos generales de la reproducción de la fuerza de trabajo en cuanto tales (Zanini, 2010: 71)— describen una zona de referencia que no puede ser recogida y contenida solo por las estrategias disciplinarias o jurídico-formales del derecho.

Me parece importante subrayar dos cosas de esta hipótesis foucaultiana. La primera es que no es la economía en sentido moderno —producción del valor y circulación de las mercancías— lo que más interesa a Foucault, a pesar de las muchas objeciones que le hayan sido dirigidas precisamente por esto (Amariglio, 1988; Grenier-Orlean, 2007; Tellmann, 2009). La implantación del paradigma económico en el marco de las ciencias del Estado se refiere a las formas de regulación que afectan a la población como objeto excedente, categoría y marco del derecho, para materializarla más bien como el colectivo singular de las conductas, de las preferencias y de las trayectorias de los agentes individuales. Un «sujeto», este último, sobre el que se puede actuar solo mediatamente y asumiendo el ambiente en el cual se determinan los procesos que lo implican como básicamente indisponible a la

territorialización de la acción directa del soberano. La segunda es que Foucault nunca ha pretendido sugerir que el proceso de gubernamentalización del Estado se incorpore sin resto en las tecnologías disciplinarias o soberanas. Estas suponen, por el contrario, una significativa rearticulación. Lo que interesa a Foucault es «el vínculo histórico profundo» que se produce entre el movimiento que recupera y hace surgir en primer plano —dada la centralidad que van adquiriendo las decisiones del gobierno— las constantes de la soberanía, y las técnicas y los saberes que las sostienen en el enfrentamiento cotidiano con las elecciones y la libertad de los gobernados. Y esto se refiere, una vez más, a la actualidad. No solamente porque los movimientos anteriormente citados están desafiando la «sobrevalorización del Estado» con la cual todavía se entretiene aquella parte del pensamiento crítico, impotente precisamente porque se muestra incapaz de sustraerse a la idea de que los aparatos de Estado están monopolizando el dominio e irreductiblemente vinculada al Estado porque considera que solo con la toma del Estado se puedan realizar las premisas de la liberación colectiva, pero también porque el Estado no ha tenido nunca en el curso de su historia —y ciertamente no la posee ahora — la unidad o la rigurosa e íntimamente coherente estructura funcional que le es atribuida (Foucault, 1978e: 654-656). Lo que caracteriza a la actualidad no es un proceso de expansión del Estado sobre la sociedad —aquella que algunos de los intelectuales más próximos a Foucault denunciaban como la «alemanización» del Estado, es decir, como el giro autoritario que creían que se estaba imprimiendo sobre sus instituciones—, sino más bien el proceso de lo que Foucault llama una progresiva «gubernamentalización» del Estado (Foucault, 1978e: 656; Lemke, 2002: 59). Es bastante significativo, en mi opinión, que en el informe, preparado solo un par de años antes por Crozier, Huntington y Watanuki para la Comisión Trilateral, un texto que Foucault conoce, el «exceso» que enciende dinámicas inflacionarias respecto al gobierno [«overloading of government»] sea imputado a la falta de autoridad del Estado y, dato mucho más significativo, al exceso de «claims» y de reivindicaciones que, en el curso de un proceso de politización total que afecta a nuevos sujetos y nuevas tácticas de movilización, invierte la democracia representativa reproduciendo su crisis (Crozier-Huntington-Watanuki, 1975: 163-164). El informe muestra cómo la creciente importancia del gobierno depende de formas de

subjetivación y de agendas reivindicativas —a menudo por parte de jóvenes, mujeres, minorías—que le imponen ámbitos y cuestiones de intervención en un contexto de profunda desconfianza hacia el sistema de partidos y hacia la representación política y que, precisamente por esto, reclaman una tecnificación de la decisión. En el vocabulario de Foucault, la «gubernamentalización» del Estado marca no solo un proceso por medio del cual la serie disciplina, soberanía, gestión se reconfigura como respuesta a estas dinámicas, sino una nueva configuración, capaz de totalizar siempre en forma precaria los efectos que produce, dado que, porque debe necesariamente circular por la individualidad que la interpela, nunca alcanza la estabilidad a la que aspira. La del gobierno es el área transicional y en disputa en la cual se afrontan, sin poder separarse, inéditos procesos de subjetivación política y nuevas tecnologías predispuestas por su captura, orientación y conducción.

Toda la última producción de Foucault elabora este espacio de tensión: en el bienio 1977-1979 con los dos cursos dedicados a la genealogía de la gubernamentalidad; después, con los cursos dedicados al pensamiento griego antiguo —allí, evidentemente, observa el hecho de que en griego no hay una palabra para individuo y que, en el pensamiento griego antiguo, la conducción pastoral de las conductas sobre el completo transcurso vital no tiene cabida— y a la que Foucault llama «parresía del gobernado». Es decir, la posibilidad de una crítica inmanente de los dispositivos del biopoder inmediatamente capaz de deshacer el malentendido que, en la moderna idea de crítica, le asigna dignidad solo si es capaz de un realismo que la haga capaz de asumir una posición análoga —en el fondo: la misma— a la del soberano (Foucault, 1984: 1552-1553). Sin embargo todavía hay más. Concluyendo una entrevista para el «Sunday Times», Margaret Thatcher usa una formulación tajante y decisiva para describir a su interlocutor el proyecto neoliberal: «economics are the method; the object is to change the hearth and soul» (Thatcher, 1981). Evidentemente no es una casualidad que Foucault, cuyo completo recorrido de investigación se desarrolla en el marco de la problemática de la subjetivación, o sea en el «pliegue» que insiste, como recurso de libertad, entre la serie de los poderes y la de los saberes (Deleuze, 1986b: 107), asuma el tema de la hermenéutica del sujeto como prolongación de la investigación sobre las tecnologías neoliberales

de conducción de las conductas —juega aquí la cruda alternativa weberiana entre católica dirección de la conciencia y «ascesis intramundana» protestante, vale la pena recordar al lector unas páginas dedicadas por Foucault a la noción estoica de askesis (Gordon, 1987: Chignola 2018a: 194)—; ni lo es el hecho de que la más amplia prosecución de las investigaciones sobre la gubernamentalidad se determine en países en los cuales el paso de Reagan y Thatcher otorga concreción inmediata a las hipótesis foucaultianas sobre la revolucionaria e impactante densidad institucional del neoliberalismo (Donzelot-Gordon, 2008). En la estela de una investigación sobre la «gubernamentalización del Estado», sobre la producción de individualidad a la altura de las transformaciones que ella introduce y sobre el cambio de paradigma que marca el liberalismo como tecnología post-soberana de gobierno, el Curso del 1978-79 trata de acumular elementos de investigación y de evidenciar nodos problemáticos. El objetivo sigue siendo para Foucault el de reinventar la izquierda a la altura del giro provocado por el neoliberalismo (Lagasnerie, 2012: 18).

A primera vista debe explicitarse una cosa. Naissance de la biopolitique forma con Il faut défendre la société y con Sécurité, territoire e population un tríptico respecto del cual —no importa mediante qué operación crítica— no puede ser aislado. He intentado anteriormente exponer las razones que sostienen esta posición mía. Se trata ahora de analizar algunos elementos que marcan los aspectos de innovación del Curso del 1978-79. Foucault introduce las propias lecciones retomando el término «gubernamentalidad» —el neologismo «bárbaro pero inevitable» que Barthes toma de la prensa como decorativo de la «eficacia» del gobierno (Barthes, 1957: 203)—; lo que sin embargo le interesa plantear ahora es cómo la desestatalización liberal de la instancia de gobierno disuelve toda ambigüedad residual respecto a la relación entre gobernantes y Estado: lo que justifica el tránsito a las teorías neoliberales es cómo el mercado emerge como lugar de veridicción —es decir, la libre cooperación o el libre intercambio entre los sujetos— asignando el propio límite, cambiando los perfiles tradicionales del derecho público y el poder del Estado (Foucault, 2004: 41). La que Foucault denomina «república fenoménica de los intereses» no es, como en la doctrina jurídica alemana del siglo

, un espacio de relaciones hecho posible por la autolimitación del Estado —como en cambio lo es, por ejemplo, en Jellinek (Jellinek, 1914: 326)—, sino que impone a la plena autonomía de este último una cruda limitación que modifica integralmente los perfiles del Estado (y del derecho). Es el libre juego de los intereses el que impone al gobierno la obligación de justificarse de acuerdo con la utilidad, o a la falta de esta, que él es capaz de ofrecer en relación a aquel mismo juego. Lo que se convierte en decisivo es el «valor de utilidad» del gobierno y de su acción en un contexto en el cual «es el intercambio el que determina inmediatamente el valor de las cosas» (Foucault, 2004: 48). El liberalismo se pone en cuestión mediante esta forma particular de reinvención del principio de legitimidad. Son por tanto diversos elementos los que merece la pena subrayar.

El primero se refiere a la radical modificación que interviene aquí en relación al principio y a las prácticas de legitimación. En el marco de la democracia formal —el marco iuspublicista del Estado —, una decisión política, con evidente referencia al pasado, se dice legítima en función de los procedimientos según los cuales se ha formado. La legitimidad de una práctica de gobierno, con una significativa inversión del eje temporal, podrá en cambio ser constatada solo después de que haya producido el propio efecto y haya sido evaluada su eficacia (Chignola 2018b: 92). Esto explica por qué, en la genealogía del pastorado, Foucault subraya cómo el libre movimiento del rebaño es siempre seguido de su guardián (Foucault, 1981b: 964-965). Evidentemente, ello inscribe un mecanismo inmanente de crítica constante en el corazón de la relación de gobierno; y es este el segundo elemento relevante. Además, en tercer lugar, el principio de utilidad que es evocado, y que actúa como criterio para juzgar performativamente la eficiencia del gobierno, prevé que haya un principio adaptativo actuando como punto de articulación entre los individuos, el mercado, el gobierno y sus instituciones: todos los términos de la relación deben interactuar dentro de una secuencia, la del intercambio, en la cual deben, por tanto, ser compatibilizados. De aquí el cuarto elemento: la libertad que necesita la razón gubernamental, dado que se entreteje en el libre juego de la oferta y la demanda, en la libertad

sobre la cual se sostiene el mecanismo del intercambio, el libre flujo de informaciones y, en su paradigma puro, la propia formación de los precios, debe ser constantemente reconstruida. De esto se deriva una conclusión decisiva a ojos de Foucault: el liberalismo no es una doctrina del derecho natural, ni desarrolla un modelo universal (de aquí, quizás valga la pena señalarlo, la inconsistencia de la crítica que imputa a Foucault lagunas en la reconstrucción de su paradigma: Tribe, 2009: Behrent, 2009). El liberalismo es de por sí un tecnología gubernamental, dado que no asume al hombre como libre, sino que lo «produce» en cuanto tal, adaptándolo a la forma del mercado en el cual ambos —el individuo y el gobierno— actúan («ce n'est pas le "sois libre" qui formule le libéralisme. Le libéralisme formule ceci, simplement: je vais te produire de quoi être libre» (Foucault, 2004: 65)).

Es la «estatofobia» —liberal sí, pero pasión compartida por los movimientos post-68— la que permite quitar el velo a la indefensa desnudez del «monstruo terrible» que había encantado al pensamiento crítico. El Estado no es más, este es el punto prospectivo que Foucault gana con el análisis microfísico de los poderes, que «el efecto, el perfil, el recorte móvil» realizado por múltiples e infinitesimales transacciones entre sujetos y poderes que multiplican los centros de decisión; que identifican caso por caso los puntos, las modalidades y las ocasiones de inversión; que hacen problemática la relación entre autoridades locales y poder central, que inquietan y tornan volátiles los flujos del capital financiero. Lo que se hace evidente a la mirada anatomopatológica de Foucault —y tanto más en cuanto una conflictualidad difusa e irreductible demuestra la insostenibilidad del pacto social fordista y erige como blanco sus puntos clave— es que el Estado no posee una esencia, «no tiene interior» ["n'a pas d'entrailles"] y no es otra cosa, materialmente, que un régimen de prácticas y de regímenes de "gubernamentalidad" múltiples (Foucault, 2004: 79)». El neoliberalismo —uso aquí en un sentido muy genérico esta expresión— reorganiza prácticas económicas e instituciones, incorporando en muchos aspectos las críticas que había recibido por parte de los movimientos sociales de los años 60-70, las formas de control y de jerarquización propias del Estado-plan y pone en valor, capturándolas y organizándolas de otro modo, aquella autonomía y aquella dependencia que ellas habían reivindicado contra él

(Boltanski-Chiapello, 1999). Es esta transformación, que renueva radicalmente y de forma inédita, categorías, conceptos y prácticas de la política, lo que interesa analizar para señalar los desafíos estratégicos.

De aquí la decisión de ocuparse —Foucault lo hará durante una buena parte de las lecciones del Curso— del ordoliberalismo alemán. Son por lo menos dos, creo que podría decirse, las razones que justifican la decisión. La primera es que el ordoliberalismo alemán responde tanto a la primera —es una doctrina del «liberalismo positivo» o «constructeur», por retomar las expresiones que empleará Rougier con ocasión del Coloquio Lippmann (Reinhoudt-Audier, 2018: 74)—, como a la segunda (es un liberalismo «estatofóbico», ajeno a las políticas de plan y sus efectos catastróficos, que tras la guerra mundial puede desarrollar un proyecto institucional propio a partir del mercado, pero con un mercado, evidentemente, por construir (Senellart, 2003: 43)) de las dos premisas enumeradas más arriba. Con él, y es esta la segunda de las razones que mencionaba poco más arriba, se hace evidente la inversión que a Foucault le interesa destacar: el problema que se plantea el neoliberalismo es el de hacer valer la política inmediata —y por lo tanto: la superficie de lucha que la caracteriza— del plano intermedio que se abre entre la acción individual y el Estado. La cuestión no es la del liberalismo clásico, efecto de su racionalidad abstentiva, es decir la petición de restringir la invasividad del soberano en relación a los circuitos sociales del mercado, sino, al contrario, la de imponer un criterio de legitimidad material —la libertad en las elecciones y en las opciones de los individuos como principio autónomo de institucionalización— en el sistema de prácticas y de tecnologías que las gobiernan (Foucault, 2004: 95-96). Concebir y formar el orden jurídico como constitución económica, como es reivindicado explícitamente, significa reconocer la politicidad directa del mercado y de sus actores, pero al mismo tiempo reconocer entre las funciones de mando del gobierno el papel de afirmarla con las medidas y con las decisiones de las cuales este último sepa hacerse cargo (Ricciardi, 2017: 14). Volver a centrarse en el «plano» de la economía —y la política de esta— significa, en la operación neoliberal, reclamar, sobre la base de una suerte de constante antropológica, la autonomía y la indisponibilidad de los «planos» individuales —cada

individuo planifica la propia acción con vistas a la maximización de la propia utilidad—, pero también para valorizar, según los objetivos de su gobierno, la distancia que se determina entre los efectos previstos al emprender la acción y aquellos, en cambio, realmente derivados de las decisiones que la han dirigido. A diferencia de las políticas de plan, que anticipan el propio resultado en la medida en que lo proyectan y que resultan por lo tanto estructuralmente vinculadas a la abstracción del modelo, la actuación de lo que se define como «homo œconomicus» —auténtico «interfaz» entre individualidad y gobierno (Foucault, 2004: 258)— puede ser por lo tanto encuadrada dentro de la temporalidad de un proceso, cuya variación histórica y cuyos márgenes de riesgo son objeto de las políticas económicas que lo orientan (Bilger, 1964: 59 ss.). De esto se sigue una doble consecuencia: es sobre aquella desviación, siempre posible, que el neoliberalismo afirma la propia «pedagogía» —el «homo œconomicus» es un referente teórico, pero el hombre de carne y hueso es el que debe ser «persuadido» para pensarse como tal y para valorar las propias opciones según el principio de maximización de la utilidad: de ahí la relevancia que desde el Coloquio Lippmann se asigna a la psicología y a la propaganda para combatir la fascinación de las masas por el Estado-providencia (Reinhoudt-Audier, 2018: 101)—; y es exactamente en estos términos, justo en el interfaz entre individuo real y funciones de gobierno, por así decirlo, que aquel indicador teórico, el «homo œconomicus», puede adquirir la materialidad operativa de una auténtica «Realfiktion» (Hutter-Teubner. 1994: 115).

La grilla analítica liberal vacía íntegramente el referente antropológico de la acción (Dilts, 2011: 136). Son constantes las actividades y las iniciativas individuales dirigidas a la maximización de la utilidad y de la superficie sobre la cual se contabiliza su coste social. Es sobre este recorte que Foucault construye el propio referente «neoliberal». Por un lado un sujeto integralmente indexado en la valorización —«capital humano» y haz de inversiones: empresa en la cual se elimina la pasividad tradicionalmente adscrita, en el paradigma de la economía política, al trabajo (Foucault, 2004: 229)—; por otro una función de coordinación de las iniciativas individuales que reproduce las condiciones de base para que el juego de la competencia, esto es, la

identificación del sujeto en su actividad, pueda repetirse. Un sujeto mínimo y una regulación que lo subsume, con materialísimos efectos jurídicos, políticos y económicos en relación a su formalización como elemento interno a él, bajo la forma de la operatividad del propio dispositivo. Foucault subraya en este sentido la originaria intención «sociológica» que mueve —la enuncia Röpke en el Coloquio Lippmann (Reinhoudt-Audier, 2018: 73); y Müller-Armack considera que aquella debe imponerse como una «Gesellschaftspolitik»— al ordoliberalismo alemán: se trata de intervenir sobre la sociedad «en su trama y en su espesor» (Foucault, 2004: 151) para implantar en ella el mercado como regulador general mediante un indicador, el «homo œconomicus», que lleva a cabo la función de estabilizador por la mediación que hace posible, en el plano de la «gubernamentalidad», entre motivos psíquicos individuales (elección, opciones, preferencias) y conductas sociales complejas (Hutter-Teubner, 1994: 114).

De aquí la ruptura epistemológica que el neoliberalismo produce respecto al liberalismo clásico. La «Realfiktion» en cuestión permite de hecho una doble operación: en primer lugar, una política social por completo diferente a la del Welfare State y caracterizada por una retirada de las funciones compensatorias y de asistencia que lo han caracterizado históricamente. Una política social que quiera integrarse en las lógicas del mercado no puede actuar como compensación general de los desequilibrios producidos por los procesos propios de estas últimas. El «homo œconomicus», definido por la valorización potencial del capital humano que individualmente posee, cultiva e invierte, y por las opciones que lo hacen diferente de los otros proyectos y de otras actividades individuales, es la representación inmediatamente operativa de la deslegitimación del concepto de igualdad sobre el que el derecho moderno ha construido su nivel de referencia específico. Asegurarse contra los riesgos se convierte en una tarea individual, del mismo modo en que lo es invertir el propio capital; y gobernar quiere decir simplemente realizar una distribución mínima de los recursos que permita a cualquiera poder hacerlo (Foucault, 2004: 148-149). Pero hay otra operación que la «Realfiktion» del «homo œconomicus» hace posible: ella actúa como anclaje de un proyecto político —el neoliberalismo no es, esta es la fuerza de la argumentación foucaultiana, una simple retórica o una doctrina— que se esfuerza

por construir una realidad social sugiriendo que esta es, de hecho, ya existente (Lemke, 2001: 203). Adoptar medidas orientadas al mercado y modelos emprenditoriales —en particular, sobre el plano de la actividad individual de un sujeto de otra manera vacío— apunta a una reestructuración general de las tecnologías gubernamentales (Bröckling-Kransmann-Lemke, 2011: 10). El éxito global de este modelo a finales de los años 70 está determinado por la potencia, que le es propia y que expresa, a la hora de subsumir en el modelo empresarial el rechazo al trabajo y a la fábrica social fordista teorizado y practicado, en particular, por el operaismo italiano y expresado por los movimientos sociales más radicales de aquellos años.

Es una «mecánica bizarra» [«bizarre mécanique»], pero por supuesto: producto de determinadísimas decisiones políticas de las cuales puede llevarse a cabo la genealogía; la que vuelve a endosar al «homo œconomicus» la responsabilidad de las propias decisiones. Estas actúan como meras puntuaciones individuales de intereses dentro de un marco complejo que este no controla y que sin embargo determina la racionalidad de sus decisiones. La opacidad —la «incognoscibilidad de la totalidad del proceso»— es la premisa fundamental tanto del vaciamiento del sujeto, simple asignación estratégica de opciones proyectadas sobre el diagrama de las actividades y de los «planos», como del soberano, al cual se sustrae la posibilidad misma de ejercer un control sobre dinámicas empujadas por móviles de acción que le son del todo indisponibles (Foucault, 2004: 285). Este doble vaciamiento —cuyo efecto es también el de determinar el fin del conflicto entre Poder y Contrapoder revolucionario— es la operación teórico-política realizada por el liberalismo (Foucault, 2004: 286). Sus efectos son múltiples: por un lado subsumir en tecnologías innovadoras, el disciplinamiento y la producción de la subjetividad (Biebricher, 2011: 174) —no son los cuerpos, en este caso, los que son puestos a trabajar: el abandono de los dispositivos de acumulación fordista implica que hay que moldear la autopercepción de los individuos, atravesada íntegramente por estrategias de gobierno y por dispositivos jurídicos que dan valor a la capacidad de iniciativa, a la disposición a la movilidad y al riesgo; que incitan al cinismo a la hora de captar las ocasiones, de cooperar y de interactuar con el éxito de la operación neoliberal—, por el otro reestructurar

integralmente, en clave gubernamental, el sistema de las relaciones político-sociales desde una perspectiva radicalmente diferente a la keynesiana (Lazzarato, 2009).

Foucault, vale la pena recordarlo, hace la propia travesía por el ordoliberalismo y el neoliberalismo americano en el marco de una analítica del poder que parte de la centralidad de la resistencia: la operación liberal de vaciamiento de la soberanía y del sujeto tiene su reverso. Por un lado, la posibilidad de pensar y de practicar la subjetivación de otro modo —cómo sustraer el «alma» mencionada por Margaret Thatcher de las tecnologías de gobierno que la asumen como objetivo se convierte en el desafío de los Cursos que Foucault impartirá en los años sucesivos en el Collège de France y de muchas de las intervenciones, conferencias y seminarios que nos proporcionan su contexto—; por otro lado la de exponer los dispositivos que sostienen aquella operación, en la inmanente y constante crítica por parte de los gobernados. El soberano es pensado por la teoría política moderna como irresistible; la resistencia es en cambio componente irreductible del Gobierno. Es esta doble posibilidad —liberarnos de la máquina de individuación neoliberal y practicar la política de otra manera— la que Foucault pone a nuestra disposición para lograr una política a la altura de la actualidad.

Bibliografia

A

mariglio

, Jack L. (1988): «The Body, Economic Discourse and the Power: an Economist's Introduction to Foucault», en History of Political Economy, 20, 4, pp. 583-613.

AA. VV. (1981): La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt. Venezia:

Arsenale.

B

ahro

, Rudolf (1978): The Alternative in Eastern Europe. New York: New Left Books/Verso.

B

arthes

, Roland (1957): Mythologies. París: Seuil.

B

ehrent

, Michael C. (2009): «Liberalism without Humanism: Michel Foucault and the Free–Market Creed, 1976–1979», en Modern Intellectual History, 6, 3, pp. 539-568.

— (2010): «Accidents happen: François Ewald, the "Antirevolutionary" Foucault, and the Intellectual Politics of the French Welfare State», en The Journal of Modern History, 82, 3, pp. 585-624.

B

everidge

, William H. (1969): Report of the Inter–Departmental Committee

on Social Insurance and Allied Services. New York: Agathon Press.

B

iebricher

, Thomas (2011): «The Biopolitics of Ordoliberalism», en Foucault Studies, 12, pp. 171–191.

B

ilger

, François (1964): La pensée économique libérale dans l'Allemagne contemporaine. París: Libraire Générale de Droit et Jurisprudence.

B

oltanski

, Luc y C

hiappello

, Ève (1999): Le nouvel esprit du capitalisme. París: Gallimard.

B

röckling,

Ulrich; K

ransmann

, Susanne y L

emke

, Thomas (2011): «From Foucault's Lectures at the Collège de France to Studies of Governmentality: an Introduction», en B

röckling

, Ulrich; K

ransmann

, Susanne y L

emke

, Thomas (eds.): Governmentality: Current Issues and Future Challenges. New York-London: Routledge, pp. 1-33.

B

runner

, Otto (1968): «Das "ganze Haus" und die alteuropäische "Ökonomik"», en Neue Wege der Verfassungs– und Sozialgeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 103–127.

C

acciari

, Massimo (1977a): Il problema del politico in Deleuze e Foucault (sul pensiero di autonomia e di gioco): en C

acciari

, Massimo; R

ella

, Franco; Tafuri, Manfredo y Teyssot, Georges.Il dispositivo Foucault. Venezia: Cluva : 57–69.

— (1977b): «“Razionalità” e “irrazionalità” nella critica del Politico in Deleuze e Foucault», en Aut Aut, nº 161, pp. 119–133.

C

hignola

, Sandro (2015): «Diferencia y repetición. Otto Brunner, Reinhart Koselleck, la historia conceptual», en Conceptos Históricos, 1 (1), pp. 18–38.

— (2018a): Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía. Buenos Aires: Cactus.

— (2018b): Da dentro. Biopolitica, bioeconomia, Italian Theory. Roma: DeriveApprodi.

C

rozier

, Michel; H

untington

, Samuel P. y W

atanuki

, Joji (1975): The Crisis of Democracy: Report on the Governability

of Democracies to the Trilateral Commission. New York: New York University Press.

D

eleuze

, Gilles (1977): «Que penses–tu des “Nouveaux Philosophes”?», en Minuit, Supplément au n. 24, mayo, 1977. [Recuperado de: http://www.generation–online.org/p/fpdeleuze9.htm]

— (1986a): Cours sur Foucault. Foucault – Le pouvoir. [Recuperado de : http://www2.univ–paris8.fr/deleuze/rubrique.php3?id_rubrique = 22]

— (1986b): Foucault. París: Minuit.

— (2007): Pourparlers 1972–1990. París: Minuit.

D

ews

, Peter (1979): «The Nouvelle Philosophie and Foucault», en Economy and Society, 8, 2, pp. 127–171.

Dilts, Andrew (2011): «From “Entrepreneur of the Self” to “Care of the Self”: Neo–Liberal Governmentality and Foucault’s Ethics», en Foucault Studies, nº 12, pp. 130–146.

D

onzelot

, Jacques y G

ordon

, Colin (2008): «Governing Liberal Societies – The Foucault Effect in the English–speaking World», en Foucault Studies, nº 5, pp. 48–62.

F

oucault

, Michel (1976): Il faut defendre la société. Cours au Collège de France (1976). Edición establecida bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana por Mauro Bertani y Alessandro Fontana. París: Gallimard/Seuil.

— (1977a): «Non au sexe roi», en F

oucault

, Michel (2001): Dits et écrits II, 1976–1988: pp. 256–269.

— (1977b): «La grande colère des faits (sur A. Glucksmann)», en F

oucault

, Michel (2001): Dits et écrits II, 1976–1988, pp. 277–281.

— (1977c): «Pouvoirs et stratégies», en F

oucault

, Michel (2001): Dits et écrits II, 1976–1988, pp. 418–428.

— (1977d): La microfisica del potere. Torino: Einaudi.

— (1978a): «La société disciplinaire est en crise», en F

oucault

, Michel (2001): Dits et écrits II, 1976–1988, pp. 532–534.

— (1978b): «Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarasser du Marxisme», en F

oucault

, Michel (2001): Dits et écrits II, 1976–1988, pp. 595–618.

— (1978c): «La philosophie analytique de la politique», en F

oucault

, Michel (2001): Dits et écrits II, 1976–1988, pp. 534–551.

— (1978d): «Précisions sur le pouvoir. Réponses à certains critiques», en F

oucault

, Michel (2001): Dits et écrits II, 1976–1988, pp. 625–635.

— (1978e): «La “gouvernamentalité”», en F

oucault

, Michel (2001): Dits et écrits II, 1976–1988, pp. 635–657.

— (1981a): «Les mailles du pouvoir», en F

oucault

, Michel (2001): Dits et écrits II, 1976–1988, pp. 1001–1020.

— (1981b): «Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique», en F

oucault

, Michel (2001): Dits et écrits II, 1976–1988, pp. 953–980.

— (1982): «Le sujet et le pouvoir», en F

oucault

Michel (2001): Dits et écrits II, 1976–1988, pp. 1041–1062.

— (1984): «Une ésthetique de l'existence», en F

oucault

, Michel (2001): Dits et écrits II, 1976–1988, pp. 1549–1554.

— (2001): Dits et écrits II, 1976–1988. Edición establecida bajo la dirección de Daniel Defert y François Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange. París: Quarto Gallimard.

— (2004): Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978–79): Edición establecida bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana por Michel Senellart. París, Gallimard/Seuil.

— (2013): La société punitive. Cours au Collège de France 1972–1973, Edición establecida bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana por Bernard E. Harcourt. París: Gallimard/Seuil.

G

ordon

, Colin (1987): «The Soul of the Citizen: Max Weber and Michel Foucault on Rationality and Government», en Lash, Scott y

Whimster

, Sam (eds.): Max Weber. Rationality and Modernity. Londres: Allen & Unwin, pp. 293–315.

G

orz

, André (1980): Adieu au proletariat. París: Galilée.

G

renier

, Jean Yves y O

rléan

, André (2007): «Michel Foucault, l'économie politique et le libéralisme», en Annales. Histoire, Sciences sociales, 62, 5, pp. 1155–1182.

H

utter

, Michel y T

eubner

, Gunther (1994): Der Gesellschaft fette Beute. Homo juridicus und homo oeconomicus als kommunikationserhaltende Fiktionen, en

Fuchs

Peter y

Göbel

, Andreas (eds.): Der Mensch – das Medium der Gesellschaft? Frankfurt: Suhrkamp, pp. 110-145.

J

ellinek

, George (1914): Allgemeine Staatslehre. Berlín: O. Häring.

L

agasnerie

, Geoffroy de (2012): La dernière leçon de Michel Foucault. Sur le

neolibéralisme, la théorie et la politique. París: Fayard.

L

a

P

erriére

, Guillaume (1567): Le Miroir politique, contenant diverses manières de gouverner et policer les républiques. París.

L

azzarato

M. (2009): «Neoliberalism in Action: Inequality, Insecurity and the Reconstitution of the Social», en Theory, Culture and Society, 26, 6, pp. 109–133.

L

egrand

, Stéphane (2004): «Le marxisme oublié de Foucault», en Actuel Marx, nº 36, pp. 27–43.

L

emke

, Thomas (2001): «“The birth of bio-politics”: Michel Foucault’s lecture at the Collège de France on neo-liberal governmentality», en Economy and Society, 30, 2, pp. 190–207.

— (2002): «Foucault, Governmentality and Critique», en Rethinking Marxism, 14, 3, pp. 49–64.

M

oreno

P

estaña

, José Luis (2011): Foucault, la gauche et la politique. París: Textuel.

N

apoli

, Paolo (2003): Naissance de la police moderne: pouvoir, normes, société. París: La Découverte.

N

egri

, Antonio (1979): Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui Grundrisse, Milán: Feltrinelli.

N

egri

, Antonio (2017): Marx and Foucault, Cambridge: Polity Press.

R

einhoudt

Jurgen y A

udier

, Serge (2018): The Walter Lippmann Colloquium. The Birth of Neoliberalism. Basingstoke: Pallgrave Macmillan.

Revel

, Judith (2005): Expériences de la pensée. Michel Foucault. París: Bordas.

R

icciardi

, Maurizio (2017): «Tempo, ordine, potere. Su alcuni presupposti concettuali del neoliberalismo», en Scienza & Politica, XXIX, nº 57, pp. 11–30.

S

chiera

, Pierangelo (1968): Il cameralismo e l'assolutismo tedesco. Dall'arte di governo alle scienze dello Stato. Milán: Giuffrè.

S

chmitt

, Carl (2004): Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranität [1922]. Berlín: Dunker & Humblot.

S

enellart

, Michel (1996): Les arts de gouverner: du regimen médiéval au concept de gouvernement. París: Seuil.

— (2003): «Michel Foucault: la critique de la Gesellschaftspolitik ordolibérale», en C

ommun

Patricia (dir.): L'ordolibéralisme allemand. Aux sources de l'Economie sociale de marché. Cergy Pontoise: CIRAC/CICC, pp. 37–48.

T

ellmann

, Ute (2009): «Foucault and the Invisible Economy», en Foucault Studies, nº 6, pp. 5–24.

T

hatcher

, Margaret (1981): «Economics are the Method; the Object is to change the Hearth and Soul, Interview for "Sunday Times"». [Recuperado de: https://www.margaretthatcher.org/

document/104475]

T

ribe

, Keith. (2009): «The political economy of modernity: Foucault's Collège de France Lectures of 1978 and 1979», en Economy and Society, 38, 4, pp. 678–698.

Z

amora, Daniel y B

ehrent

Michael C. (2016) (eds.): Foucault and Neoliberalism, Cambridge: Polity Press.

Z

anini

, Adelino (2010): L'ordine del discorso economico. Linguaggio delle ricchezze e pratiche di governo in Michel Foucault. Verona: Ombre corte.

Traducción: Anxo Garrido

Presencia y ausencia del curso Nacimiento de la biopolítica en la obra del último Foucault

Jorge Álvarez Yágüez

Nos ha sido planteada la cuestión acerca de cuál ha podido ser la presencia del curso Nacimiento de la biopolítica en el pensamiento posterior de Foucault, qué es lo que ha podido haber habilitado, qué conceptos han podido articularse con otras investigaciones, qué ideas o enfoques solo pueden explicarse desde lo allí elaborado. La cuestión no es nada fácil de responder sobre todo debido a la singularidad de ese curso. Si se repara en que todo él está centrado en el tema del neoliberalismo, entonces llama poderosamente la atención que en los cinco años que van de 1979 a 1984 ningún escrito de Foucault aborde el tema, retorne a él, ni siquiera haga alguna referencia, establezca explícitamente algún nexo con él. Si uno se atuviera estrictamente a ese corpus acaso llegara a dudar de que aquel curso se hubiera producido. Tanto es así que ni siquiera en las muchas entrevistas concedidas por Foucault en esos años cabe detectar algo al respecto, ni tampoco sus entrevistadores, con una irrelevante excepción (Foucault, 1994a: 732), parece que se interesaran en algo por este punto. Ese mismo que ahora, por contraste, tanta atención despierta y tanta literatura ha generado. Sin duda, en ello ha influido que el curso no se conociese bien, pues su publicación completa no se da hasta el 2004, aun cuando el resumen de mano de Foucault pudiera ser leído, como correspondía, en la edición del Annuaire du Collège de France, 79 année o más tarde en el compendio de estos resúmenes que publicó Julliard en 1989 (Resumé des cours, 1970-1982). Foucault, que tengamos constancia, solo retorna al tema del liberalismo en el seminario correspondiente al curso siguiente, de 1980 (El gobierno de los vivos), en él se nos dice en el resumen:

El seminario de este año ha sido consagrado a algunos aspectos del pensamiento liberal del siglo

xix

. Han sido hechas exposiciones por: N. Coppinger sobre el desarrollo económico a fines del siglo

xix

; por D. Deleule sobre la escuela histórica escocesa. P. Rosanvallon sobre Guizot. F. Ewald sobre Saint-Simon y los saint-simonianos. P. Pasquino sobre el lugar de Menger en la historia del liberalismo, [y acerca de] A. Schutz sobre la epistemología de Menger; y C. Mevel sobre las nociones de voluntad general y de interés general (2016a: 227-228).

No sabemos con exactitud si Foucault hizo alguna exposición en él, ni ha sido publicado ningún texto de su autoría[66]. Otro tanto nos sucede con el curso que al parecer ofreció en Berkeley sobre el liberalismo y las artes de gobierno en los años veinte del s.

xx

, según nos cuenta Eribon (1989: 335)[67]. Esto es todo. Tendría que sorprender a quienes han celebrado una supuesta conversión de nuestro autor a la doctrina neoliberal. ¿Cómo abordar entonces nuestro problema, una vez vista la limitación documental? Solo cabe una vía consistente, que no sea la conjetural o periodística, que es observar la problemática y articulación conceptual del Foucault de ese último periodo y tratar de analizar en qué contrasta o enlaza con lo planteado en el curso en cuestión.

1. Un intenso último periodo

La actividad intelectual de Foucault durante el periodo de 1979 a 1984 es enormemente intensa, como siempre, en un autor que declaraba alguna vez que en su vida no había hecho sino trabajar como una animal. Desarrolla cinco cursos más en el Collège de France (Del gobierno de los vivos, 1980; Subjetividad y verdad, 1981; La hermenéutica de sí, 1982; El gobierno de sí y de los otros, 1983; El coraje de la verdad, 1984), de los que poseemos edición

póstuma. Y se publican en 1984 dos libros que dan continuidad a su Historia de la sexualidad, El uso de los placeres, El cuidado de sí —el cuarto y último tomo, Les aveux de la chair (Las confesiones de la carne) se publicará póstumamente en 2018—, y la edición con A. Farge de Desordre des familles, lettres de cachet des archives de la Bastille, en 1982. A esto habría que añadir los cursos, seminarios y conferencias en el extranjero, de lo que en algunos casos poseemos registro textual ya porque se posea el manuscrito, porque el propio autor lo haya publicado o se haya hecho una transcripción de lo grabado; y, en fin, algunos artículos y prefacios[68]. Lógicamente este conjunto es un material cuyo estatuto es muy diverso, no es lo mismo un libro que un curso o conferencia, un artículo de revista especializada, un prefacio que un texto de un semanario general, etc. Esta salvedad un tanto obvia, sin embargo no siempre se tiene presente, por lo que debe procederse con extrema cautela. Pero bien, sea, ¿podemos decir algo de todo ello? ¿Cabe aun con todas las precauciones, extraer una visión de conjunto o al menos detectar sus líneas centrales? Pues creemos que sí, que hay una problemática nuclear y cierta unidad de desarrollo. La pauta para comprenderlo es la deriva iniciada con el curso de 1980, Del gobierno de los vivos que siguió a Nacimiento de la biopolítica[69].

1.1 Del gobierno por la verdad

El resumen del curso de 1979, Nacimiento de la biopolítica, terminaba de este modo: «Lo que debería ser estudiado ahora es la manera en que los problemas específicos de la vida y de la población han sido planteados en el seno de una tecnología de gobierno que, sin haber sido ni mucho menos siempre liberal, nunca ha dejado de estar obsesionada, desde finales del siglo

xviii

, por la cuestión del liberalismo». El título del curso del año siguiente parecía responder a ese plan «Del gobierno de los vivos», pero en absoluto era así. Foucault, una vez más, daba un giro y no solo abandonaba el tema del liberalismo sino también aquel que lo había conducido a él, a saber, el tema de la biopolítica, el que daba título precisamente al curso del liberalismo. Ni de biopolítica, ni,

como hemos señalado, del liberalismo se volvería a ocupar realmente. ¿Inicia, entonces, Foucault una senda nueva hasta ahora nunca transitada? No, o al menos solo parcialmente. Él mismo nos lo aclara en la primera lección del curso. Foucault nos dice que lo que se propone ahora es «elaborar un poco la noción de gobierno de los hombres por la verdad» (2012a: 12). E inmediatamente reconoce que esto no es nuevo: «De esta noción de gobierno de los hombres por la verdad había hablado un poco los años precedentes». Y el editor, Michel Senellart, nos reenvía en nota a Nacimiento de la biopolítica (2004b: 20-22), pero podría hacerlo también, en atención al plural expresado en la declaración citada, remitiendo a Seguridad, territorio, población (2012a: 5, 122, 179); y, si vamos más allá de las formulaciones explícitas en estos términos de gobierno, encontraríamos entonces que en el curso anterior, y en el anterior a este, eso estaba también presente, y que más allá, en toda su obra, Foucault no nos ha hablado de otra cosa. ¿De qué se nos hablaba en su «primera obra arqueológica», Historia de la locura, sino de cómo se ha llegado al gobierno del loco por la verdad? Nos lo dejó dicho en varios lugares, y finalmente en este punto justamente quería sintetizar toda su obra, y así nos decía en Seguridad, territorio, población a propósito de sus estudios sobre el poder, que bien pudieran constituirse en clave de análisis de una sociedad o ponerse en relación con los cambios económicos, pero finalmente «lo que yo hago no es, después de todo, ni historia, ni sociología, ni economía. Sino que realmente es algo que, de una manera u otra, y por razones simplemente de hecho, tiene que ver con la filosofía, es decir con la política de la verdad, pues no veo muchas otras definiciones de la palabra filosofía sino esta. Se trata de la política de la verdad» (2004a: 4-5). Y en otro texto nos decía que su filosofía crítica consistía en una «crítica de las veridicciones» (2012b: 9).

Sea como fuere, si había hablado antes de esa noción, ahora, en el curso de 1980, se proponía dar un paso más, «elaborar un poco esta noción de gobierno de los hombres por la verdad» (2012a: 12). Y esto, siempre según la exposición del mismo Foucault, comportaría un desplazamiento teórico respecto del planteamiento de la relación poder-saber[70]. Foucault ya había hecho en sus primeras formulaciones de esta cuestión un desplazamiento respecto del enfoque habitual de la misma hecho por otros, desde el concepto de

ideología dominante hacia el de saber-poder; pues aquel, por un lado, se nucleaba en torno a la oposición ilusión/verdad, científico/no científico sin apercibirse de que la verdadera cuestión estaba en los mecanismos constitutivos de los dominios de objetos de conocimiento, en el marco de los cuales se determinan en un momento dado valores de verdad/falsedad, y, por otro, no advertía que las técnicas reales y procedimientos de sujeción no se circunscriben al campo de las representaciones. Todo esto es bien conocido, pero ahora se trataba de operar un segundo desplazamiento, este ya en el interior de la propia formulación foucaultiana. De lo que se trataba era de desplazar el concepto de poder hacia el de gobierno, y el de saber hacia el de verdad. Lo primero ya lo había venido haciendo en los cursos inmediatamente anteriores, Seguridad, territorio, población y Nacimiento de la biopolítica. Así nos lo dice: «En los cursos de los dos últimos años he intentado esbozar un poco esta noción de gobierno, que me parece ser mucho más operatoria que la noción de poder. Entendiendo "gobierno", claro está, no en el sentido estrecho y actual de instancia suprema de las decisiones ejecutivas y administrativas en los sistemas estatales, sino en el sentido amplio, y por lo demás antiguo, de mecanismos y de procedimientos destinados a conducir a los hombres, a dirigir la conducta de los hombres, a conducir la conducta de los hombres» (2012a: 13-14). Y a continuación Foucault precisa exactamente lo correspondiente al respecto de cada uno de los cursos citados:

Y es en el marco general de esta noción de gobierno que he intentado estudiar dos cosas, a título de ejemplo: por una parte, el nacimiento de la razón de Estado en el siglo

xvii

, entendida no como teoría o representación del estado sino como arte de gobernar, sino como racionalidad que elabora la práctica misma de gobierno, y [por otra parte] el liberalismo contemporáneo, americano y alemán —es lo que he hecho el año pasado, el liberalismo entendido, también, no como teoría económica o como doctrina política sino como una cierta manera de gobernar, un cierto arte racional de gobernar (2012a: 14).

Queda claro, pues, el íntimo entrelazamiento de estos dos cursos, ambos concernidos específicamente por la noción de gobierno. En esa extensa exploración se habría dado, pues, el desplazamiento del poder al gobierno.

Bien, pues ahora se trataría de hacer algo semejante respecto del desplazamiento en relación ya no al poder sino al saber : «A partir de este año querría elaborar la noción de saber en la dirección del problema de la verdad» (2012a: 14; 2008: 6; 1994i: 718). Lo que se plantea, por tanto, es el nexo gobierno-verdad. Foucault hace un repaso rápido de las formulaciones de este nexo en el pensamiento político moderno (principio Botero, principio Quesnay, principio Saint-Simon, principio Rosa Luxemburg, principio Solzhenitsyn), y observa su limitación.

Es muy importante esto, pues muestra la insatisfacción del propio Foucault respecto a un nexo entre artes de gobierno y verdad que él ha abordado aunque muy someramente, como, por ejemplo, en el liberalismo; volveremos sobre esto. Justamente esa insatisfacción está en la base de su nueva deriva. ¿Por qué son insuficientes esas concepciones para entender el nexo profundo que se da entre el juego del gobierno o poder y el de la verdad? Foucault considera que en ellas el nexo verdad-poder aun se mantiene en un nivel de reflexión superficial. En primer lugar, en ellas ese nexo remite siempre a un objeto dado, una cierta realidad, bien sea la del Estado, su naturaleza, mecanismos, fuerzas, recursos, bien sea la de la sociedad y sus riquezas, comportamientos, tendencias, etc. La reflexión acerca de la Razón de Estado podría representar emblemáticamente a la primera, el principio Botero, y el liberalismo (el principio Quesnay) a la segunda. Y, en segundo lugar, en todas las reflexiones modernas sobre el nexo gobierno-verdad se supone que sobre ese objeto definido se daría un saber objetivo, una forma de conocimiento ajustada a los fenómenos, conocimiento que entonces marcaría el efecto verdad sobre las tácticas de gobierno. Sin embargo ese nexo es «mucho más profundo» de lo revelado en esos modelos, y también «mucho mas antiguo». Se sitúa en un espacio situado en un más acá de lo que podríamos denominar el ámbito eminentemente político. De hecho Foucault nos dice que va

a mostrar todo esto a través de un ejemplo «que no depende siquiera de la política» (2012a: 18), aun cuando esta no se dé sin aquel, toda vez que «no se puede dirigir a los hombres sin hacer operaciones en el orden de la verdad» (2012a: 18). Y esto es así porque esas operaciones no están determinadas por los fines y valores habituales del gobierno (utilidad, eficacia, rendimiento), no se refieren a conocimientos de lo necesario para el gobierno que expertos pudieran atesorar, son aquellas «operaciones excedentarias en relación a lo que es útil y necesario para gobernar de una manera eficaz. Es siempre más allá de la finalidad de gobierno y de los medios eficaces para alcanzarla que la manifestación de verdad es requerida por, o está implicada por, o está ligada a la actividad de gobernar y de ejercer el poder» (2012a: 18, 23). El nexo gobierno-verdad no se situaría exactamente en el espacio en que uno lo fuera lógicamente a buscar, en el que se juega la política (Estado o sociedad), en que lo situaban los modelos modernos. Se sitúa en un trasfondo, un arrière-plan respecto de lo político pero sin el que este no se da. Y ese espacio no será conceptuado tampoco en términos de última instancia o de arcanos del poder, no es el de la determinación causal definitiva o el de la revelación que pone fin a toda ilusión y engaño, es solo el de un lazo necesario, pero que no se anuda donde se le esperaba, no se trata de un espacio último al modo en que unas teorías conciben lo económico u otras el lugar de las violencias desnudas a que se reduciría finalmente toda relación de poder. No se habla aquí de profundidades en el sentido de la ontología o de la hermenéutica. Ese espacio será el del sujeto, o mejor de la subjetividad, o si se quiere también el de un determinado êthos, esto es, el punto en que verdad y subjetividad establecen un lazo determinado, en que el individuo se encuentra comprometido en un específico acto de verdad o «alethurgia».

Para mostrarnos esto en el curso al que nos estamos refiriendo, Foucault recurre una vez más al análisis del Edipo rey de Sófocles, y por el vemos como se llega a ese momento «capital para la historia de nuestras sociedades» (2012a: 49) en que aparece esa forma especial de subjetividad que constituye el testigo, la acción de testimoniar, esto es, un sujeto en el que se da unida la fuente de la verdad y el acto de su manifestación, la verdad y el hecho del decirla. En el autós ahí comprometido, el del que ha visto y el que dice, y al hacerlo autentifica una verdad, en ese acto alethúrgico

tenemos una remota referencia a ese otro momento en que Descartes podrá también atestiguar en el estricto ámbito de la conciencia una verdad, y podrá decir «yo-mismo» (2012a: 49). En la tragedia sofoclea, como se sabe, esa especial forma de manifestación de la verdad es lo que supondrá la salvación de la ciudad a la vez que la condena trágica de Edipo, pero lo que mueve a Edipo en todo momento es la salvación de su poder, su tiranía, a ello iba ligada la necesidad de descubrir la verdad. Su gobierno, la téchnê téchnês, técnica suprema, exigía esa forma de alethurgia. Más tarde Gregorio de Nizancio denominará así (téchnê téchnôn) al gobierno de los hombres mediante la práctica del pastorado, de la dirección de conciencia, lo que será recogido hasta el siglo

xviii

como gobierno de las almas, regimen animarum[71].

Aparecían ahí, por tanto, entrelazados tres elementos capitales en el planteamiento foucaultiano, el poder o gobierno, una forma de verdad y una forma de subjetivación. Y es justamente esa articulación la que de ahora en adelante Foucault se propone ahondar. «He ahí pues los tres temas que quería subrayar: [en primer lugar] relación entre manifestación de verdad y ejercicio del poder; en segundo lugar, importancia y necesidad para este ejercicio mismo del poder de una verdad que se manifieste, al menos en alguno de sus puntos, pero de una manera absolutamente indispensable, en la forma de la subjetividad; en fin, en tercer lugar, efecto de la manifestación de esta verdad en la forma de la subjetividad, efecto de esta manifestación más allá de las relaciones, digamos, inmediatamente utilitarias del conocimiento» (2012a: 73). Y añade enunciando su proyecto: «Son tres temas que querría ahora, en los cursos que van a seguir, retomar y cercar un poco». Y un poco más adelante sintetiza de una manera precisa introduciendo el término capital de gobierno: «la cuestión de la que querría hablar este año: el gobierno de los hombres por la manifestación de la verdad en la forma de la subjetividad» (2012a: 79). Como ha quedado indicado, no se trata, pues, simplemente, de la relación saber-poder, sino, con más precisión, del nexo gobierno-verdad. Pero tampoco se trata de la referencia necesaria de cualquier tipo de gobierno a una verdad que le sirva bien de legitimación, bien de

guía o base en la forma de conocimiento experto para tales o cuales políticas, sino de una verdad en la que el sujeto se compromete de determinada manera, respecto de la que el sujeto se ve obligado a manifestar. La novedad, como sabemos no total, en el curso de la investigación foucaultiana radica justamente aquí, esto es lo que se quiere elaborar, penetrar en esta obligación que el poder demanda de los individuos de que manifiesten una verdad, de que realicen actos de alethurgia, la relación entre el gobierno de los hombres, la téchnê téchnôn de la que hablaba Gregorio de Nizancio, y las prácticas de verdad o de autoalethurgia. De múltiples maneras puede el sujeto insertarse en una acto de verdad (actus veritatis como se denominaba en las teorías sobre el sacramento de la penitencia), en la medida en que este puede ser su operador, esto es, aquel mediante el que la verdad se manifiesta, sale a la luz, se descubre, como sería el caso del sacerdote griego cuando realiza un sacrificio y revela lo que las vísceras dicen. Pero el sujeto puede ser también sencillamente su testigo, esto es no un agente activo como en el primer caso sino su espectador, si bien haya de manifestar lo atestiguado. En tercer lugar, el sujeto puede obrar como el propio objeto de la verdad en cuanto que esta se refiera a él mismo y descubra una verdad de sí que haya de manifestar tal y como sucede en la confesión. En este caso, el más importante desde un punto de vista histórico, se daría en realidad una confluencia de los tres papeles, pues el sujeto que opera la verdad, de la que es testigo y objeto es el mismo. Es este último modo de inserción el que va a atraer la atención de Foucault, el que le llevará a una investigación demorada a través del estudio de la patrística cristiana, pues el cristianismo es ante todo esto, «la religión de la confesión» (2012a: 82). En ella estarían en funcionamiento dos tipos de regímenes de verdad indexados a la subjetividad que desde siempre el término mismo de confesión recoge. Por una parte, el cristiano habrá de hacer manifestación de una verdad, de un conjunto de creencias, de una confesión o fe, pero, por otra, y muy particularmente, el cristiano habrá de hacer un segundo y más decisivo acto de verdad, o confesión, el de manifestar la que se esconde dentro de sí. Entre ambos regímenes hay una evidente relación de interpenetración, pero Foucault querrá atender a este segundo en el que el sujeto establece una especial relación, cargada de consecuencias, de conocimiento consigo mismo.

El concepto de régimen de verdad tiene un carácter político que Foucault subraya al hacer hincapié en el primer sustantivo. Y así como un régimen en el sentido político supone constricciones, obligaciones, imposiciones, pautas a cumplir, lo mismo sucede en el caso de la verdad. Todo un conjunto de obligaciones, restricciones, procedimientos imperiosos se establecen con él, y no en el sentido interno al concepto de verdad, la fuerza u obligatoriedad por ejemplo con que se nos impone una deducción, sino como un nexo que se establece desde que entramos en su campo de ejercicio y por el que nos vemos obligados a ciertos actos, a admitirla si se cumplen ciertas condiciones, a plegarse ante ella, a guiar nuestra conducta por ella, a incluir o excluir en función de ella, a declarar la verdad de nosotros mismo, etc. En sucesivas acometidas Foucault traza el problema, «consistiría en estudiar los regímenes de verdad con sus procedimientos y los sujetos que son sus operadores, testigos o eventualmente objetos» (2012a: 98). Pero, como decíamos, en tanto que es la unidad de esos tres papeles la que le interesa, puede formular mejor hacia donde se dirige su investigación, al tiempo que le da una enorme proyección: «cómo los hombres, en Occidente, se han ligado o han sido llevados a ligarse a manifestaciones muy particulares de verdad, manifestaciones de verdad en las que, precisamente, son ellos mismos cuya verdad deben manifestar» (2012a: 99). Foucault se dispone, entonces, a investigar esta cuestión a través del estudio de la confesión, a través de la relación entre manifestación de la verdad y remisión de los pecados en las formas del bautismo, de la penitencia y de la dirección de conciencia. Y Tertuliano será un autor capital para esto. Y es por este camino que Foucault entra en un campo que le fascinará, el de las técnicas de sí[72], expresión que no aparecerá sino unos meses después (Foucault, 2013: 38). Pues es en primer lugar con las prácticas exigidas por la confesión de exploración de sí que se inicia esta problemática que constituirá, por otra parte, un punto central en una historia de la verdad:

Se trataría de esbozar una historia de la verdad que tomaría por punto de vista los actos de la subjetividad, o aun las relaciones del sujeto consigo mismo, entendidas no solo como relación de conocimiento de sí, sino como ejercicio de sí por sí, es decir las relaciones entre la verdad y

lo que se llama la espiritualidad, o aún: acto de verdad y ascesis, acto de verdad y experiencia en el sentido pleno y fuerte del término, es decir, la experiencia como lo que, a la vez, cualifica al sujeto, lo ilumina sobre sí y sobre el mundo y, al mismo tiempo, lo transforma (2012a: 111-112).

Foucault seguirá de cerca, pues, el trabajo del alma consigo misma, la especial relación a sí implicada en las prácticas cristianas elaboradas por la patrística. Todo ese trabajo por el que el alma en su búsqueda de la verdad, la verdad que es Dios, ha de realizar primeramente descubriendo la verdad de sí, sin la que no es posible aquella. La ascesis platónica a la verdad cobra esta transformación, finalmente no es sino la verdad de sí la revelada. Este sería el paso dado por San Agustín. Y, como apuntamos, inmediatamente surge la contraposición y el juego de continuidad-discontinuidad del cristianismo respecto del mundo griego y romano, pues también allí encontramos prácticas de verbalización de las faltas, y prácticas de examen de conciencia como en los pitagóricos y estoicos, prácticas de dirección de conciencia como en los epicúreos y otros. Las «técnicas de la vida filosófica» (2012a: 253) son, aunque tardíamente, no antes del siglo IV, a diferencia de los contenidos dogmáticos, recibidos por el cristianismo a través de las instituciones monásticas del mundo griego y romano. Al fin la vida del monje será tenida como la «vida filosófica» (2012a: 255), y el monasterio como «escuela filosófica». De hecho Juan Crisóstomo y San Nilo definirán la vida monástica como «la filosofía kata Kriston (acorde con Cristo)» (2012a: 255). Pero en el cristianismo todas ellas cobrarán una dirección y naturaleza distinta, de ahí que el tipo de subjetividad que promoverán será muy diferente. En la reflexión de Casiano sobre la práctica a seguir en las instituciones monásticas observamos ya algunas de las constantes que definen esa nueva naturaleza, pues dos principios las envolverán: el de la obediencia total del monje a su tutor, al abad, y el deber de decirlo todo acerca de sí. Como ya nos lo había expuesto en el análisis del pastorado hecho en Seguridad, territorio, población (2004a: 180 ss), la dirección de conciencia cristiana rompe así con la dirección de conciencia de los filósofos greco-romanos. En estos las técnicas tenían un sentido meramente instrumental y la relación con el tutor

que habría de poseer determinadas cualidades era provisional, un medio para alcanzar la autonomía. Sin embargo en el cristianismo desaparece toda provisionalidad, el estado de obediencia que establece será permanente; tampoco el tutor habrá de poseer una diferencia cualitativa (sabiduría, experiencia); y la necesidad de ser continuamente guiado y dependiente, la obediencia en absoluto será un medio para conquistar un estado diferente. La suficiencia y autonomía como fin es sustituido por una anulación de sí en medio de la sumisión. Podrán repetirse practicas como la expresada en las metáforas del cambista o del centinela en Casiano, pero su orientación y finalidad será ya otra.

1.2 Determinación de la obra posterior

Todo el trabajo posterior de Foucault queda trazado en sus líneas generales. Todo él se moverá en el marco de este cruce entre verdad y subjetividad vinculado a las técnicas de sí. Tendrá que hacer aun ciertos rodeos, debido fundamentalmente al intento de proseguir y dar coherencia a su proyecto de Historia de la sexualidad, una vez que tuviera que rehacerlo por completo respecto del primer plan. Con todo, incluso cuando entra de lleno en la cuestión de la sexualidad o de la génesis de la constitución del sujeto de deseo, ese eje de verdad-subjetividad será central. Foucault perseguirá minuciosamente cómo la cuestión de la verdad juega un papel distinto en el mundo antiguo, en las técnicas de sí griegas con respecto a los placeres, a los aphrodisia, y en el cristianismo, cómo va cobrando una presencia cada vez mayor, y se dirigirá hacia el descubrimiento inacabable de la naturaleza del deseo y el desvelamiento de todos los movimientos interiores, los logismoi (pensamientos) como medio de salvación. Una historia de la subjetividad se iría configurando ahí, que llevará a Foucault a decir que es esto lo que siempre le había concernido (1994j: 222-223). Pero no cualquier historia, sino una historia de la subjetividad en la que se atendía fundamentalmente a los efectos de los discursos de verdad, al papel constitutivo de la verdad sobre el sujeto, al nexo sujeto-verdad. Por eso también nos dirá que lo que hacía en realidad no era sino una «historia de la verdad» (1984: 12, 17), una «historia política de las veridicciones» (2012b: 7).

Entretanto, el marco temporal de su trabajo retrocede del cristianismo de los primeros siglos hacia la antigüedad griega y romana. Como ya vimos en Del gobierno de los vivos —y ya se habían hecho anotaciones en cursos anteriores, como Seguridad, territorio, población—, Foucault necesitaba el contrapunto griego desde el momento en que cala en el periodo cristiano de los siglos II al V. Y es justamente la observación de que ese contrapunto era más ambiguo y problemático de lo que suponía lo que le llevará a detenerse en él. Contra la idea de una discontinuidad radical entre Grecia y el Cristianismo nos irá mostrando que si bien es cierto que hay una ruptura, no lo es menos que son muchos los hilos que tienden lazos entre una cultura y otra, un periodo y otro, lo que le conduce a mostrar un juego de continuidad y discontinuidad, lo primero en la presencia de ciertos temas, preocupaciones, reiteración de restricciones, prestamos de prácticas, etc, lo segundo especialmente por la transformación que estas últimas adoptan —algo que ya hemos señalado— y en definitiva la distinta eticidad que se establece, en la que el lugar totalmente diferente de la verdad, de su relación al sujeto constituirá un punto de distinción capital.

Foucault abandona, entonces, el periodo de reflexión sobre las artes de gobierno del

xvi

al

xx

en que se había ocupado desde buena parte del curso Seguridad, territorio, población y continuado a través del estudio del neoliberalismo en Nacimiento de la biopolítica, para tornar al cristianismo, y, a continuación, al mundo griego y romano. En el cristianismo era donde podía seguir más clara y originariamente la cuestión planteada, y donde, como ya había visto en su curso del 78, Seguridad, territorio, población, se encontraba uno de los lugares centrales en la genealogía de la categoría que sigue rigiendo sus trabajos, la de gobierno. Recordemos que en ese curso, en la exploración de esa genealogía, abordó lo que llamaba el pastorado, la figura del pastor como técnica de gobierno, originariamente

ajena a la cultura occidental, a Grecia y Roma, venida del oriente y del mundo hebreo, e incorporada precisamente por el cristianismo que desarrollaría a través de la técnica de la dirección de conciencia y la guía de las almas[73]. Del cristianismo, por lo demás, Foucault poseía ya abundante documentación, pues, desde 1977, a juzgar por lo que nos cuenta Defert (1994: 51 ss.), está embarcado en la lectura de la patrística debido a sus proyectos de continuación de la historia de la sexualidad, y entre 1979 y 1980 sabemos que redactó nada menos que el tomo referente al cristianismo, el que se publicaría póstumamente como cuarto y último de aquella Historia, Les aveux de la chair (Las confesiones de la carne). Además ya en 1975 en su curso de Los anormales se había ocupado del tema de la confesión, la penitencia y de la dirección de conciencia[74], y a la confesión tornaba en La voluntad de saber (1976). Foucault se encuentra, pues, bien preparado para desarrollar ahora esta línea que se propone. El tema de la confesión y de la dirección de conciencia, como se ha indicado, son centrales en esta nuevo curso de Del gobierno de los vivos, que se desenvuelve ahora ya bajo la bien asentada categoría de gobierno y con la mirada puesta en el lazo subjetividad-verdad. Las técnicas de la vida filosófica, el ejercicio del alma sobre sí han hecho su aparición al hilo de ello. La investigación seguida en que se profundiza en esas técnicas nuevas que ya no se refieren a la exterioridad, a los cuerpos como en el caso de las disciplinas exploradas en Vigilar y castigar (1975) y en el curso La sociedad punitiva (1973) sino a la psique, al mundo interior, le lleva a Foucault a precisar una nueva inflexión respecto de la categoría de gobierno, iniciada con el estudio de la dirección de las almas. De atender a la categoría de gobierno desde el punto de vista del gobierno de los otros, pasará a hacerse desde el ángulo del gobierno de sí.

El seguimiento de las técnicas de sí atrajo poderosamente la atención de Foucault. Veía que este era un campo apenas trabajado, y que esa misma laguna era sintomática de toda una concepción de la filosofía y de su historia. De una filosofía que desde la modernidad había roto con la ascesis en la idea de que el acceso a la verdad ya no requería todo el trabajo sobre sí, el trabajo espiritual que los antiguos sostenían, que el método era lo importante en aquella consecución. La ruptura entre alêtheia (verdad) y paideía (educación, preparación espiritual) caracterizaba

ahora el quehacer filosófico, su misma concepción. Y desde esta se enfocó su historia desatendiendo, entonces, a todo ese otro lado, el de ascesis, el de las téchnê tou biou (técnicas de vida), que comportaba una forma de vida, la vida filosófica, sin la cual no era posible el saber. Esa perspectiva habría hecho, según la investigación foucaultiana, que el gnoti seauton (cónocete a ti mismo) délfico se entendiese como una llamada simple al conocimiento de sí, como contemplación, desconsiderando que el se daba íntimamente unido a una recomendación del cuidado de sí, a ocuparse de sí. Foucault quería en ello recuperar otro modo de entender la filosofía, y al mismo tiempo desde ello abrir una nueva línea de crítica de la modernidad. Fascinado por la cuestión, le dedica todo el curso La hermenéutica de sí (1982), conferencias y seminarios; planeaba un libro sobre el tema, y de hecho parte aparecerá como tal en su continuación de la Historia de la sexualidad. No abandonará su atención a este punto. Los dos últimos cursos en el Collège de France, El gobierno de sí y de los otros (1983) y El coraje de la verdad (1984), estarán dedicados a desarrollar una de las técnicas de sí que se habían abordado en La hermenéutica de sí, la parresía, el hablar franco, tanto en el mundo helenístico como en el griego clásico, con especial atención a su origen en el espacio político de la democracia. Técnica de sí y verdad, subjetividad y verdad constituían de nuevo el foco. Foucault nos mostraría una evolución respecto de la parresía ética, la que se establece entre dos individuos, cuyo trazo nos resultaba ya familiar, el de su transformación en el cristianismo por la que se invierten los papeles entre los dos agentes de la relación, pues no será ya el parresiasta, aquella persona a la que se acudía como medio para ocuparse de sí el que diga la verdad, sino que será el paciente, el necesitado el que se verá impelido a decir la verdad, y no referente, como en el mundo greco-romano, respecto de acciones o circunstancias sino respecto de la naturaleza del interior de sí, respecto del deseo y sus múltiples formas. Un lazo distinto, pues, se anudaba ahí entre sujeto y verdad. También a través de este otro hilo, el de la parresía seguimos la conformación de una determinada subjetividad en la historia de occidente.

1.3 Técnicas de sí

En un momento determinado, Foucault, haciendo un determinado tipo de recapitulación del conjunto de su obra, que se repetirá en los últimos años, nos decía que esta última investigación abría una nueva perspectiva de constitución del sujeto: el sujeto no analizado desde los discursos que lo objetivan como sujeto hablante, vivo o de riquezas; ni tampoco el que se configura a través de barreras de división de inclusión-exclusión como ocurría con el sujeto de la locura o el delincuente, sino a través de unas prácticas de sí por las que el sujeto se torna objeto de sí (1984: 12; 1994j: 222-223; 2008: 41-42; 2016b: 233). Si lo primero apunta a lo realizado en Las palabras y las cosas, lo segundo a Historia de la locura y Vigilar y castigar, lo último a su Historia de la sexualidad. Alguien podría ver ahí una especie de compartimentación entre saber, poder y subjetividad. Pero es claro que, con independencia de las diversas maneras en que se ha realizado lo que aquí se formula, el lazo de la constitución del sujeto los une. Los distintos ángulos desde los que se aborda no delimitan realidades estancas. Bastaría remitir a toda la reflexión foucaultiana sobre la relación poder-saber para descartar esa interpretación, pero lo que nos interesa ahora es el último eje, el de las técnicas de sí o del gobierno de sí, pues la tentación, como digo, sería desacoplarlo del resto, particularmente del gobierno de los otros. Y, en consecuencia, plegar el enfoque desde este tercer ángulo al espacio de una ética aislada de la problemática del poder. Esto significaría malentender el funcionamiento de estas prácticas. En primer lugar, sea cual fuere el periodo en que estudiemos estas técnicas, Grecia clásica, helenismo, cristiandad, nunca se dan en el individuo aislado, sino que exigen la mediación de los otros que se mueven a menudo en espacios más o menos institucionalizados, bien desde el lado del que ejerce el papel de tutor, bien desde el que ocupa el de aprendiz o necesitado, sea una determinada escuela filosófica (pitagóricos, epicúreos), sea el hombre con una responsabilidad política (el pretor que acude al filósofo), se dé en el ámbito de la institución monástica o eclesiástica en general (examen de conciencia, confesión, dirección espiritual), o en relación a la necesidad de gobernar (Alcibíades) o de intervenir bien en la asamblea bien al lado del príncipe (parresía), o simplemente en la vía pública (cínicos). Por otra parte, la necesidad de que los hombres se conduzcan de una determinada manera hará que un orden determinado promueva en los sujetos ciertas prácticas de relación consigo; la necesidad de condicionar

una cierta docilidad u obediencia o ajuste a unas pautas requerirá de los individuos una especial relación a sí. La atención pormenorizada brindada por Foucault a estas técnicas de sí, su demora en el análisis de su variedad, de sus efectos, su incursión en el campo ético y de la interioridad subjetiva hizo que muchos pensaran que había desaparecido el Foucault del poder, y que se había refugiado en la individualidad, en la privacidad, en el cuidado de sí, lo que algunos últimamente interpretaban como una coherente consecuencia de su supuesta conversión neoliberal. Aun cuando Foucault muchas veces, desde el comienzo, advirtió en contra del error de separar los diversos campos y subrayaba la articulación entre ellos, entre el gobierno de los otros y gobierno de sí, poder y relación a sí. Veamos un paso temprano, el primer texto en que, creemos, se encuentra la expresión «técnicas de sí» (techniques of the self), corresponde a la conferencia de Darmouth del otoño de 1980:

Creo que si se quiere analizar la genealogía del sujeto en la civilización occidental, hay que tener en cuenta no solo las técnicas de dominación sino también las técnicas de sí. Digamos que se tiene que tener en cuenta la integración entre esos dos tipos de técnicas —las técnicas de dominación y las técnicas de sí. Deben tenerse en cuenta los puntos donde las tecnologías de dominación de individuos, de unos sobre otros, recurren a los procesos por los que el individuo actúa sobre él mismo. Y, a la inversa, han de tenerse en cuenta los puntos en los que las técnicas de sí están integradas en estructuras de coerción o dominación. El punto de contacto en el que los individuos son conducidos por otros está ligado al modo en que ellos se conducen a sí mismos, es lo que podemos llamar, pienso, «gobierno». Gobernar a gente, en el sentido amplio de la palabra[75]*, no es un modo de forzar a la gente a hacer lo que quiere el gobernante; es siempre un equilibrium versátil, con complementariedad y conflicto entre técnicas que aseguran coerción y procesos a través de los que el sí es construido o modificado por él mismo (2013: 38-39).*

En el resumen del curso de 1981 Subjetividad y verdad, nos decía que el proyecto de lo que pudiera ser una «historia del cuidado de sí mismo», «se encuentra en la intersección de dos temas

anteriormente tratados: una historia de la subjetividad y un análisis de las formas de "gubernamentalidad"» (2016b: 232). Y después de señalar la necesidad de investigar las «técnicas de sí» para una «historia de la subjetividad» desde un ángulo distinto a como lo había hecho anteriormente, afirma: «Y de este modo se podría recuperar, bajo otro aspecto, la cuestión de la «gubernamentalidad»: el gobierno de sí por uno mismo en su articulación con las relaciones habidas con algún otro (autrui) (según lo encontramos en la pedagogía, en los consejos de conducta, en la dirección espiritual, en la prescripción de modelos de vida, etc.» (2016b: 233).

Ahora bien, no hay que perder la atención respecto al punto crucial que hemos venido señalando del lugar de las prácticas de verdad o de veridicción en todo este conjunto, su papel en el seno de las técnicas de sí, en los dispositivos de poder o de gobierno, en la constitución de la subjetividad. De donde la necesidad de articular los tres ejes de verdad, gobierno, prácticas de sí. Así nos lo dejaba indicado en el último curso del Collège, a propósito de la parresía: «Me parece que al examinar la noción de parresía se puede ver anudarse el análisis de los modos de veridicción, el estudio de las técnicas de gubernamentalidad y el seguimiento de las formas de práctica de sí». Y concluye taxativamente refriéndose al conjunto de su trabajo: «La articulación entre los modos de veridicción, las técnicas de gubernamentalidad y las prácticas de sí es en el fondo lo que siempre he intentado hacer» (2009: 10). No es necesario multiplicar las citas en este sentido, para poner de relieve el nexo que existe entre los tres elementos. Importa tener en cuenta esa articulación para lo que seguirá.

2. El efecto del curso Nacimiento de la biopolítica

Bien, hasta aquí nos hemos detenido en mostrar la línea de trabajo del Foucault posterior al curso sobre el neoliberalismo, punto imprescindible para abordar la cuestión planteada, recordemos, la relación o influencia que ese curso podía haber tenido en toda esa deriva que le siguió. Nos toca ahora, por tanto, tratar de examinar ese posible impacto. ¿Qué papel ha podido jugar Nacimiento de la

biopolítica en todo esto? Responderemos atendiendo a los tres elementos clave que hemos ido destacando como capitales de ese último periodo, que ciframos en tres conceptos: gobierno, régimen de verdad y prácticas de sí.

2.1 Gobierno

Ya se ha señalado que el curso inmediatamente posterior Del gobierno de los vivos establecía un giro, en el que se iniciaba una problemática distinta, la relativa al nexo verdad-subjetividad, aun cuando la categoría que había regido el curso de Nacimiento de la biopolítica, la categoría de gobierno, seguía siendo central, como lo sería hasta el final, planteada ahora como gobierno de las almas. La categoría de gobierno planteada al hilo del estudio del biopoder en el curso de Seguridad, territorio, población terminaría por desviar a Foucault de la atención a aquel, cuya problemática, como ya hemos indicado, desaparece a pesar de anunciar su propósito de retomarla. De hecho lo que en principio aparecía como un medio para afrontar mejor el conocimiento de la biopolítica acabaría por convertirse en fin. La misma investigación sobre la gubernamentalidad liberal que se proponía como medio para el estudio de la biopolítica no haría sino ahondar la idea de que aquella categoría ofrecía un gran potencial. Así parecía apuntarse en el manuscrito que servía de apoyo al curso Nacimiento de la biopolítica, donde después de indicar la emergencia del objeto población como foco de gestión, se decía: «La línea de organización de una “biopolítica” encuentra ahí su punto de partida. Pero ¿quién no ve que es tan solo una parte de algo mucho más amplio, y que es esta nueva razón gubernamental?» (2004b: 24).

Sea como fuere, una vez hecho este trabajo, ¿podemos encontrar alguna repercusión del planteamiento de Nacimiento de la biopolítica sobre las técnicas de gobierno observadas en marcha en la reflexión de ordoliberales y neoliberales americanos en el trabajo posterior? Cabe decir que ese análisis, ya probado en el ámbito del poder pastoral como en el de la Razón de Estado y el primer liberalismo, sí contribuyó a definir mejor algunos elementos de su concepción del poder y a confirmar su distanciamiento de aproximaciones anteriores.

La reelaboración del concepto de poder a la luz del planteamiento sobre la temática del gobierno y la gubernamentalidad había sido expuesta por Foucault en la primera lección del curso Seguridad, territorio, población, donde esbozó las líneas fundamentales del modo de actuación del biopoder. Esa concepción se mantendría en los años posteriores y regirá, por tanto, el trabajo sobre el neoliberalismo. Recordemos lo esencial. Se mantenían aquí los presupuestos básicos respecto al concepto de poder en su contraposición a la concepción jurídica o economicista del mismo, tal y como se había expuesto en La voluntad de saber, el otro gran lugar en que Foucault había elaborado la noción de poder, pero sobre el que aun pesaba mucho la investigación sobre las disciplinas realizada en Vigilar y castigar y cuando aun no se había focalizado en la noción de gobierno, que sin embargo ya aparecía en el curso de Los anormales (1999: 45, 165). Por tanto se mantiene la idea de que el poder no es una substancia, una cosa, sino relación, no es algo que se posea, se intercambie o ceda, es una relación inmanente siempre a otras, no aislable o sustancial en sí misma, no opera de forma binaria, no es meramente del orden de la represión, sino que estimula, incita, es productivo, etc. A todo esto Foucault añade precisiones respecto al modo de operar, que centra en lo que llama dispositivos de seguridad, que serían característicos del biopoder, a diferencia del mecanismo jurídico propio del tipo de poder de la soberanía, o del mecanismo disciplinario que le habría sucedido, propio de la anatomo-política. Foucault nos muestra la diferencia entre ellos usando varios ejemplos, como es el de la criminalidad o la persecución del robo. La soberanía actuaría a través de la ley que prohíbe o permite, que opera binariamente, y del castigo físico consiguiente exhibido para escarmiento ajeno, con el fin último de una total aniquilación del delito, mientras que el mecanismo disciplinario se basaría en la disposición de los cuerpos, su adiestramiento e instrucción, la vigilancia planeada del espacio, control de los movimientos, y, claro, en su caso, el castigo, pero de otro tipo, el que supuestamente conlleva una corrección, la cárcel y sus técnicas. Muy distinto sería el ejercicio de los mecanismos de seguridad, pues estos tratarían de regular el número de robos aceptables dentro de un máximo y un mínimo dado un espacio de probabilidad de su aparición, en función de un cálculo de costes, haciendo intervenir la estadística. Un segundo ejemplo, la lucha contra la epidemia. En los mecanismos de la soberanía el modelo

sería el de la lepra, como en la Edad Media, con la exclusión simple del afectado, conforme al eje binario de lo permitido, lo prohibido y el fin de la aniquilación total del mal. El mecanismo disciplinario obraría sobre el modelo de la peste, como se hacía al inicio de la Edad Moderna, esto es, mediante el encuadramiento vigilante de la población, el control de la cuarentena, de las salidas y entradas, de los contactos. Los dispositivos de seguridad, por último, actuarían conforme a lo que se puede denominar un tercer modelo, el de la viruela, en el que lo que importa es el número de casos, el umbral de lo aceptable, su combate con la inoculación o la vacuna, esto es, el mismo mal que se combate, asumiendo el riesgo de un número de enfermos en circulación. Importa destacar la noción de medio que procede de la física, de la biología, de la medicina y que Foucault plantea aquí en relación al tratamiento del espacio en el urbanismo, cómo se va constituyendo una concepción de la ciudad distinta a la centralizada sobre la base de la sede del gobierno propia de la soberanía, o de la ciudad perfectamente diseñada de nueva planta, con todos sus controles y encuadramientos, perfectamente jerarquizada pero funcional, lo que era propio de las disciplinas. La ciudad del nuevo poder parte de la noción de medio, mezcla de elementos naturales y artificiales, desde el curso de las aguas al almacenamiento de los víveres, para, incidiendo sobre él en función de los cálculos estadísticos, actuando mediante regulación, facilitar los intercambios, la comunicación, solo interviniendo puntualmente sobre la disposición de algo que tiene una vida propia. En suma, lo que venía a ponernos de relieve Foucault era la puesta en funcionamiento de una nueva modalidad de poder, que aun cuando no se desprendiese de los anteriores mecanismos tenía un modo de operar muy distinto. La idea del biopoder ya expuesta en el famoso capítulo V de La voluntad de saber, en que se insistía en el elemento de regulación de la vida frente al dar la muerte de la soberanía, adquiere una modulación nueva, aquí al ponerse el énfasis en los conceptos de medio, de cálculo sobre lo aleatorio, de probabilidad, de costes, de umbrales, de medida de los males aceptables.

Esta es, como decíamos, la idea de poder que rige en el curso Nacimiento de la biopolítica. El curso aporta perspectivas interesantes sobre alguno de los conceptos en relación con esa concepción del poder. Queremos destacar tres, la idea del medio, la del cálculo de lo aceptable, y una tercera, que aquí no aparece

conceptualmente explicitada, aunque cobrará gran importancia, la idea de libertad. Vamos a ver las dos primeras de manera relacionada. Para ello, tomemos un caso que atrajo poderosamente la atención de Foucault, como no podía ser menos, el tratamiento de la delincuencia en las teorías neoliberales americanas, la del siempre sugerente Gary Becker, pero que también trataron Ehrlich y Stigler, y que están en relación con la teoría central del capital humano o del emprendedor de sí.

2.1.1 Medio y cálculo

Beccaria y Bentham se habían ya planteado en su momento un análisis de tipo económico de la justicia penal preguntándose en términos de costes y beneficios por la misma, por cuál sería el coste, por ejemplo, de dejar actuar a la delincuencia. Y terminaban en una solución de carácter legalista, esto es, el funcionamiento de la ley con su sanción como la pena de más bajo coste. Gary Becker evita esta solución, el intento de Beccaria y Bentham de acomodar el cálculo utilitario o económico a la estructura jurídica, la armonización del homo oeconomicus y el homo legalis, y de manera más decidida establece como único principio el de lo económico, sin ya tratar de traducirlo a lo jurídico.

El crimen es definido meramente como aquello que se castiga con una determinada condena. El análisis, conforme a la teoría del capital humano, ya aplicada en los estudios sobre el trabajo, sobre lo que luego volveremos, se hace desde el punto de vista del sujeto, del que toma la decisión de la acción criminal, y se hace en términos económicos, lo que no supone que se entienda al hombre reductivamente como homo oeconomicus; solo es un medio de inteligibilidad, solo a través de ese sesgo, el económico, se considera que el individuo es capturable, objetivable pero también, no se olvide esto, gubernamentalizable. Por tanto, desde ese enfoque, no hay diferencia entre el que comete una infracción de tráfico y quien falta al código penal, no hay moralización ni antropología, aspectos sin duda que contrastaban con toda una tendencia y tradición, lo que interesaba sobremanera a Foucault. No se cuestiona la naturaleza del criminal, la respuesta a un «¿quien es?»; el sujeto es entendido simplemente como alguien, como

cualquier otro, que toma una decisión atendiendo a costes y beneficios y acepta un riesgo. La punición o castigo, conforme a esto, no será más que el medio para evitar ciertas externalidades —una noción introducida por Pigou— negativas del crimen. Lo que se denomina la oferta del crimen es contestada con la llamada implementación de la ley (forcement of law), los medios que ejecutan, que dan fuerza a la ley, o, dicho en términos económicos, con una demanda negativa. Es obligado que se haga cálculo del coste de la demanda negativa, que no ha de superar en ningún caso el coste de la oferta, o mejor, el coste de su externalidad negativa. No se propondrá, entonces, la aniquilación total del crimen sino una reducción, limitación de la oferta mediante la intervención regulativa en ese mercado. Se entiende que la sociedad es una consumidora, o mejor, productora de comportamientos conformes a la ley; y buscará no la liquidación, excesivamente costosa, del crimen sino su mantenimiento en un determinado equilibrio marcado por la curva entre la oferta del crimen y la de demanda negativa. La pregunta no es qué es un crimen o cómo castigar los crímenes, sino cómo tolerarlos, o qué cantidad no es tolerable, en palabras de Becker: «¿Cuántos delitos deben ser permitidos?, ¿cuántos deben ser dejados impunes?» (en Foucault, 2004b: 262).

No tiene pertinencia aquí, por consiguiente, toda la antropología criminal, el teorizado carácter horrible o patológico de los crímenes. Se estima que el criminal es responsable de los cálculos de costes y beneficios. En lo que juzga que hay que intervenir es en su medio, en donde hace una oferta de crimen y obtiene una demanda positiva o negativa. No se ponen aquí en juego los mecanismos de la sociedad disciplinaria, de la normalización, sino los dispositivos de seguridad, de intervención «medioambiental» que permitirán cierta cantidad de comportamientos y harán más difícil otra cantidad; se interviene sobre las reglas del juego no sobre los jugadores. Tecnología, pues, del medio.

Este análisis se aplicaría a toda conducta racional, en la que hay que decidir entre conductas alternativas; se trata de una asignación óptima de recursos escasos a fines alternativos. La teoría económica es concebida como un análisis de la conducta racional. Becker extrema el planteamiento al considerar que el análisis es extensible a la conducta no racional, a conductas que no se proponen

optimización alguna; basta que se satisfaga la condición de que la conducta no sea aleatoria al medio, que sea sensible a sus cambios, en definitiva, que de algún modo acepte la realidad. El homo oeconomicus aparece entonces simplemente como aquel que acepta la realidad; y la economía como «la ciencia de la sistematicidad de las respuestas a las variables del medio» (Foucault, 2004b: 273).

De ahí la posibilidad de integrar las llamadas técnicas comportamentales, el conductismo de un Skinner, por ejemplo, basado en la correlación estímulo-refuerzo; una psicología integrable en la economía.

Mientras que en el liberalismo clásico el homo oeconomicus era el sujeto del laissez-faire, el que habría de moverse ajeno a la esfera del poder, sin que este lo capturase, aquí es el hombre manipulable, gobernable a través de las variables del medio de las que su conducta es función; «el homo oeconomicus aparece ahora como el correlato de una gubernamentalidad que va a actuar sobre el medio y modificar sistemáticamente las variables del medio» (Foucault, 2004b: 274).

Medio y cálculo de probabilidad son, pues, dos elementos esenciales en la concepción del gobierno, y en consecuencia, del poder, que Foucault pone en marcha en este periodo. Tendremos oportunidad aun de volver sobre alguno de estos extremos. Veamos ahora el tercer elemento que queríamos destacar tal como se presenta en el curso que nos ocupa.

2.1.2 Libertad

Foucault nos hace la observación de que aun cuando tratamos de liberalismo, al menos del primero, quizá fuera mejor hablar de naturalismo, por lo que entiende como espontaneidad de los procesos económicos, que la libertad jurídica acoge. Aspecto muy claro en los fisiócratas (phýsis, naturaleza); que extraían la consecuencia de la necesidad de conocer esos procesos naturales. Si es pertinente, sin embargo, emplear el término liberalismo, nos dice Foucault, es porque la libertad está en su núcleo, lo que, se nos advierte muy significativamente, no supone nada relativo a que

haya traído más libertad a Europa (2004b: 64); no es en esos términos que se maneja aquí el concepto de libertad, como una especie de universal, sino más contextualmente como una «relación actual entre gobernantes y gobernados» en que lo que se ofrece puede ser contestado por demandas de superación. El liberalismo nos es presentado como un consumidor de libertad, como algo que necesita en su funcionamiento: libertad de mercado, de propiedad, de compraventa, de precios, de discusión, eventualmente de expresión, etc. Una libertad que se tiene que producir, pues esta no es algo dado. Eso plantea al liberalismo una relación problemática pues al tiempo que la produce también la limita. Al tener que generar las condiciones del mercado libre, tiene a veces que imponer tasas aduaneras, o legislar contra los monopolios, o evitar una mano de obra con recursos de protección que puedan hacer subir indebidamente los salarios, o promover mediante asistencias la existencia de consumidores, etc. Medidas de intervención, limitaciones, pero con el propósito de garantizar las libertades del mercado, esa es su paradoja, una intervención para la libertad que puede ser a la vez una amenaza para la misma. Esa es la doble cara de estos dispositivos «liberógenos» «que están destinados a producir la libertad y que, eventualmente, arriesgan producir exactamente lo inverso» (2004b: 70).

La fabricación de la libertad tiene, pues, un coste, la seguridad: los peligros del comercio, de las acciones contestatarias de los trabajadores, del conflicto de intereses. Se requiere, por tanto, un cálculo de costes, una estimación objetiva de los peligros. Entre esos dos polos, libertad y estrategias de seguridad, se moverá «la economía de poder propia del liberalismo» (2004b: 67). Ya no se trata aquí de la protección de carácter externo de la soberanía, sino de un mecanismo que a la vez juegue con la libertad y la seguridad en función de una consciencia siempre presente del peligro. Se propone la gestión de los peligros.

La extensión de las disciplinas, de los procedimientos de control habría que entenderla como «contrapeso de las libertades» (2004b: 68). No hay libertad sin controles de seguridad, sin disciplinas, sin panóptico, no casualmente ideado por el liberal Bentham; para él «el panóptico es la fórmula propia de un gobierno liberal» (Foucault, 2004b: 69).

Foucault estima que esta tensión estructural entre libertad y seguridad es la que daría lugar a la crisis de gubernamentalidad, terminaría por significar la «crisis del liberalismo». Históricamente, buena parte de sus intentos de reformulación girarían en torno a la estrategia económica de Keynes, que no hacía sino intervenir para evitar el comunismo, para garantizar las libertades.

En suma: esencialidad de la libertad en el funcionamiento liberal y al mismo tiempo tensión insuperable con la no menos necesidad de seguridad, espontaneidad e intervencionismo, paradojas con las que se enfrentarían constantemente las nuevas propuestas liberales. Nos bastan estos apuntes para nuestro propósito.

Creemos que estos elementos que espigamos de la exposición foucaultiana hecha en Nacimiento de la biopolítica en relación al concepto de gobierno del liberalismo tiene una especial influencia en su concepción posterior del poder, que no es distinta a la que ya hemos expresado, pues hemos visto en funcionamiento los elementos de medio y de cálculo de probabilidades que se habían apuntado, aunque aquí con una nueva proyección que se quiere ya general sin distinción de campos, pero enfatiza algunos aspectos que estaban allí y apunta a otros nuevos. En 1982 se publica un texto, «El sujeto y el poder», que Foucault entregó a Rabinow y Dreyfus, donde se recoge la última elaboración que hizo sobre la cuestión del poder[76]. Y allí vemos cómo se perfila esta noción de manera que esos elementos se hacen presentes. Foucault, como venía planteando, distingue el poder de lo que es violencia y de lo que es consenso; es en su ejercicio un tipo de acción que no se define por ninguna de esas dos dimensiones; por mucho que siempre pueda darse lo uno y lo otro, eso no es lo específico de él. El ejercicio del poder es una acción que no recae directamente sobre un sujeto, sino sobre otras acciones, que además no tienen por qué ser acciones presentes, actuales, pueden ser simplemente potenciales, eventuales: «Una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales, o actuales, futuras o presentes» (1994j: 236); de lo que trata es de hacer más posible una acción que otra, solo en el límite eliminar la no querida, para lo que, y aquí viene la noción de medio, no citada en este texto pero presente, es preciso incidir en su «campo de posibilidad»; a través de él se intentará que una conducta determinada se siga. El ejercicio del poder «es un conjunto

de acciones sobre acciones posibles: opera sobre el campo de posibilidad en donde viene a inscribirse el comportamiento de sujetos actuantes; incita, induce, disuade, facilita o hace más difícil, amplía o limita, vuelve más o menos probable; en el extremo, obliga o impide absolutamente; pero es siempre una manera de actuar sobre uno o varios sujetos actuantes y sobre lo que hacen o son capaces de hacer. Una acción sobre acciones» (1994j: 237). La acción no recae sobre el sujeto, recae principalmente sobre el condicionamiento del campo de posibilidades, ni siquiera necesariamente sobre una acción en curso, como se ha dicho, sino tan solo potencial. Esto es lo que Foucault entiende por conducir, y por inducir una conducta, que es lo que está en la base de su noción de gobierno. Al fin, «el ejercicio del poder consiste en "conducir conductas" y en disponer la probabilidad» (1994j: 237). «Gobernar, en este sentido, es estructurar el campo de acción eventual de los otros» (1994j: 237). Todo ello implica, obviamente, que indirectamente el otro en juego es un sujeto, algo crucial, pues al excluir la condición de objeto estamos excluyendo que la relación de poder sea meramente instrumental o técnica ni tampoco estrictamente violenta. Y ese sujeto como tal habrá de disponer de varias posibilidades en el desencadenamiento de su acción, no habrá de ser un agente robótico, que se comporte mecánicamente; son varias las respuestas que podrá ofrecer, lo que la acción del poder tratará es que, de manera estable, se den con mayor probabilidad unas que otras. Esto quiere decir que ese sujeto es libre, goza al menos de un margen de libertad; esta era la otra característica que queríamos destacar, y sobre la que Foucault hasta ahora no nos había alertado, y que aquí queremos poner en relación con sus estudios sobre la técnica liberal de gobierno.

Cuando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones de los otros, cuando se lo caracteriza por el «gobierno» de los hombres los unos por los otros —en el sentido más amplio de esta palabra— se incluye un elemento muy importante: el de la libertad. El poder no se ejerce más que sobre «sujetos libres» y en tanto que son «libres» —entendemos por ello sujetos individuales o colectivos que tienen ante sí un campo de posibilidades, donde pueden tener lugar varias conductas, varias reacciones y diversos modos de comportamiento

(1994j: 237).

La relación de poder, pues, supone sujetos y, en tanto tales, libres en el sentido de disponer de diversas acciones de respuesta entre las que está también la contestación al poder mismo: no hay relación de poder cuando solo hay determinación, por ejemplo en la relación de esclavitud.

Aun cuando el lugar esencial que juega la libertad en todo el entramado de gobierno liberal podría haber llevado a Foucault, es lo que sugerimos, a modular este aspecto en la concepción del poder, esto no quiere decir en absoluto que acepte la concepción liberal de la misma, pues, como se ve, para él es un condición del ejercicio mismo del poder. No cabe, por tanto, la oposición simple, libertad/poder, libertad como no interferencia. Foucault prefiere hablar de sujeción y subjetivación y no de la oposición simple liberal de autonomía/poder. La libertad es contemplada siempre en su articulación al gobierno, que en el caso liberal opera a través de dispositivos de seguridad. Así precisaba la relación entre ambos en el curso Seguridad, territorio, población: «esta libertad, a la vez ideología y técnica de gobierno, esta libertad debe ser comprendida en el interior de las transformaciones y mutaciones de la tecnología de poder. Y de una manera más precisa y particular, la libertad no es otra cosa que el correlato del establecimiento de dispositivos de seguridad» (2004a: 50).

Así las cosas, Foucault puede distinguir la relación de poder de las relaciones de enfrentamiento o estratégicas, dado que la relación de poder se caracterizaría por una estabilidad en el acondicionamiento de la acción de los otros, en la medida misma en que gobierno es la estructuración de un campo de probabilidad. Mientras se está en el juego de acción y respuesta, de continua lucha, esta no existe. La relación específica de poder surge cuando esa estabilidad se alcanza y por tanto aquel juego se suspende, aun cuando nunca esa estabilidad, por los propios elementos en funcionamiento como el de poder y libertad, será total.

Es difícil resistirse a pensar en todo este planteamiento en el modo de intervención planteado tanto por los ordoliberales (recordemos

la distinción entre intervenciones reguladoras y ordenadoras) como por los neoliberales americanos, como en el caso de la delincuencia, es decir, intervenciones para lograr una oferta negativa sobre ella. El cálculo de probabilidades y la idea de medio en la disposición del campo de acciones posibles, la idea de libertad en la necesaria disponibilidad de diversas respuestas, de acciones de los sujetos. La modulación liberal de la idea de gobierno está en la base de estas últimas elaboraciones foucaultianas del concepto de poder.

2.2 Régimen de verdad

Más atrás indicábamos que Foucault en el nuevo curso iniciado después de Nacimiento de la biopolítica decía que iba a centrarse en la cuestión del gobierno de los hombres por la verdad, y mencionaba que de esto ya había hablado un poco en los cursos precedentes. Ciertamente este elemento aparece en Nacimiento de la biopolítica, pero como enseguida veremos tiene un lugar y enfoque muy distinto, que en ningún caso puede verse como elemento decisivo en la deriva del curso posterior.

Foucault nos muestra cómo, a partir de la problemática planteada por los fisiócratas en su crítica del mercantilismo y de las formas de gobierno ligadas a las doctrinas de la Razón de Estado, de la policía y de la diplomacia y los ejércitos, el principio de contención del poder cambia y pasa de un ámbito externo, el ámbito jurídico, el que se formula en función de los derechos (derecho natural, teorías del contrato), cuando no el teológico, a un ámbito interno, a algo que se juzga consustancial a la naturaleza misma de lo gobernado, y ello se formulará en un discurso de verdad que es el que encarna la economía política.

La reflexión sobre la instancia del derecho obedece, pues, a una oposición a la potencia ilimitada de la Razón de Estado. Lo que se le opone, por tanto, en términos jurídicos es algo externo, dado que se imagina procede de Dios, o de la supuesta constitución misma de la sociedad, o se basa en una lejana historia (Dios, Origen, Historia). Será a partir de mediados del

cuando se plantee un límite ya no externo sino intrínseco a la práctica misma de gobierno, un límite de facto, no de iure, lo que significa en realidad que si este fuera transgredido, ello no plantearía al gobierno tanto una cuestión de ilegitimidad como de ineficiencia; lo que revelaría no sería tanto algo referente al derecho, como a su propia naturaleza, a su mal funcionamiento, a su excesivo coste y falta de rendimiento. A la economía política no le importaría tanto la cuestión de la legitimidad de las prácticas de gobierno como su funcionamiento, sus consecuencias. No se pregunta por el derecho del soberano a imponer tal o cual impuesto, sino qué se sigue de esa medida; en todo caso la legitimidad se haría depender justamente del éxito de esta. El logro del objetivo propuesto de gobierno supone precisamente respetar ese límite. Podrá, entonces, establecer una división entre lo permitido y lo que no, pero no relativa a los sujetos sino a la propia práctica gubernamental. Lo que se quiere limitar, en definitiva, es un exceso del mismo gobernar; «ne gouvernez pas trop», decía Quesnay.

La práctica de gobierno ha de basarse, pues, en la auto-limitación, en un principio interno que ya no puede ser, entonces, el derecho sino la economía política.

Mientras que el derecho se desarrollaría en el exterior de la Razón de Estado, la economía política surgiría de su mismo interior, pues en principio se plantea servir al Estado con sus propios objetivos: de enriquecimiento, crecimiento de la población, posición aventajada, dentro de un equilibrio, en la concurrencia entre los Estados; esto es, los mismos objetivos que la Razón de Estado, la policía, el mercantilismo. Por eso mismo, nos dice Foucault, la economía política nace en el interior de esta razón gubernamental. No sorprende, entonces, que la primera economía política, la de los fisiócratas, sea favorable a un Estado cuyo poder no tenga limitación externa, sin otra contención que la que viniera de sí mismo. A este régimen lo denominaban cabalmente «despotismo».

Los procesos que pretende regir la acción de gobierno siguen sus propias leyes, tienen una naturaleza autónoma que la economía política intenta explicitar. Esa «naturaleza» no sería algo originario u oculto por completo, sino que atraviesa las acciones mismas de

gobierno, es su correlato, su otra cara aun no visible. Estas tendrán que respetar su naturaleza si quieren ser efectivas. Como decimos, ya no es cuestión de legitimidad o ilegitimidad, sino de éxito o fracaso. Y este depende del conocimiento o ignorancia respecto de aquella naturaleza, por tanto de que se esté o no en la verdad. Desaparecerán los «consejeros» de prudencia del Príncipe, y emergerán los «expertos económicos». No se trata ya de prudencia sino de verdad, de un régimen de verdad al que las prácticas de gobierno habrán de someterse, y que marcará su límite, un máximum y un minimum. Se da por tanto la «emergencia de este régimen de verdad como principio de autolimitación del gobierno» (2004b: 21).

Hay además un principio de autolimitación ligado al reconocimiento de los límites del conocimiento mismo: nunca se sabe lo suficiente y se corre el riesgo de gobernar demasiado. Aparición, en definitiva, de un nuevo tipo de racionalidad gubernamental cuya médula es el principio de autolimitación de la gubernamentalidad: el liberalismo.

La cuestión de la frugalidad del Estado (B. Franklin), del menor Estado, sustituye a la del régimen adecuado (monarquía, república). La economía política surge ligada a esta cuestión. Ahora bien, nos dice Foucault, no es tanto el discurso de la economía política como aquello a que ella apunta, el mercado mismo, el que aparece como el lugar de la verdad, no la cabeza de los economistas sino el espacio del intercambio. En ese lugar es donde se formaría una verdad que será normativa para los gobiernos, pero a condición de que no intervengan demasiado sobre él, allí es donde la naturaleza de los procesos económicos se revela más claramente, aparece menos distorsionada, dice su verdad. Ese espacio que ahora se presenta como lugar de verdad, en la Edad Media o aún en los siglos

xvi

y

xvii

, aparecía más bien como un lugar de justicia, un lugar fuertemente

reglamentado, donde debía darse el precio justo, evitarse el fraude, el robo, la estafa, protegerse al comprador. En el

aparecerá el mercado, siempre según nos cuenta Foucault, ya no como lugar de juridicción, sino como un lugar obediente a sus mecanismos naturales, espontáneos, cuyo intento de modificación los desnaturalizaría. Esos mecanismos darán pie a la formación de un precio «natural», el «buen precio», el verdadero, que expresa la relación estricta entre producción y demanda. Ese precio que daría un máximo de beneficio al vendedor y un mínimo coste al comprador y enriquecería a ambos. El mercado opera entonces como un «revelador de algo que es como una verdad» (2004b: 33). Y desde él se establecerá la validez de la práctica de gobierno, que vendrá a ser verificada o falsada. El mercado rige lo que será un buen gobierno, no gobierno justo, sino conforme a la verdad. El mercado como lugar de veridicción.

Es este un camino que Foucault ha seguido en otras ocasiones, de la juridicción a la veridicción, o a una nueva articulación entre ambos, como en tantos otros campos (locura, penalidad, sexualidad). El mercado, desde este punto de vista, formaría parte capital de una historia de la verdad o «historia de los regímenes de veridicción» (2004b: 37). «Ven que todo esto —se trate del mercado, de lo confesional, de la institución psiquiátrica, de la prisión—, en todos esos casos, se trata de abordar bajo diferentes ángulos una historia de la verdad que estaría emparejada desde el origen, con una historia del derecho» (2004b: 36). En fin, la «crítica política del saber» (2004b: 37) radicaría en esto, en mostrar la génesis de un régimen de veridicción determinado.

Por último, no podemos dejar de anotar un rasgo de relevante significación. Antes nos referíamos a la asunción por parte de la economía política de la limitación dependiente de nuestra ignorancia no colmable, el que no se sabe nunca lo suficiente. Esto sería válido tanto desde el punto de vista de la propia economía política como desde el de los agentes económicos a la hora de hacer el cálculo de recursos. El hombre del mercado se rige por su propio interés, y solo este es en realidad calculable, no así el del conjunto de la sociedad, que debe quedar fuera de su alcance. La totalidad no

es calculable. Si, por el contrario, se pretendiese abarcarla se rebasaría un límite que haría que el sistema no funcionara correctamente. Adam Smith hablaba de una «mano invisible» que corría con el encargo de armonizar las diferentes acciones movidas cada una por su particularidad. Foucault nos hace reparar en que tan importante aquí como la «mano» es la «invisibilidad»; una invisibilidad necesaria para que cada agente pueda hacer su cálculo. El agente económico entonces no ha de hacer por contemplar el bien colectivo, que en realidad no puede conocer. Tampoco al agente del poder le es franqueado ese acceso, también para él el conjunto permanecerá en la oscuridad. Ni siquiera al ojo del soberano se le muestra la totalidad. La racionalidad económica se basa en esa ignorancia. Ella posibilita el cálculo racional del sujeto económico.

En este desconocimiento de la totalidad la economía política se adelanta a Kant. «La economía es una disciplina atea; la economía es una disciplina sin Dios; la economía es una disciplina sin totalidad.» (Foucault, 2004b: 285-286). La economía política se constituye en crítica (en el sentido kantiano) de la razón gubernamental. No puede haber Soberano en economía, y por ello el Estado de policía, el Estado de la Razón de Estado, el orientado por el mercantilismo han de ser superados. Si ya tenía el límite por arriba de las leyes de Dios, de la voluntad de la Providencia, ahora, por abajo, tiene el de la economía. A. Smith ponía fin a todo ese proyecto político. No dejarían de quedar afectados también los fisiócratas, pues a pesar de su laissez-faire, entendían que el Soberano es copropietario del territorio por lo que tiene derecho a impuestos; y mediante el Tableau (Quesnay) podía tener un conocimiento del proceso económico, lo que le permitiría cierto poder y conceder la libertad del dejar hacer; pero también, basado en ese conocimiento, podría ilustrar a los ciudadanos acerca de lo que deben hacer. La transparencia de la economía a la política, al soberano, le concedería de parte de los fisiócratas un poder despótico. La mano invisible de A. Smith impide esto: la economía no es ciencia de gobierno, es colateral a este. El régimen de verdad traza los límites tanto hacia dentro como hacia fuera, de lo que puede ser objeto de verdad o falsedad y de lo que está más allá de la atribución de estos valores.

Hasta aquí la reflexión que encontramos en Nacimiento de la biopolítica sobre la relación entre gobierno y régimen de verdad. La exploración que se iniciaría en el curso siguiente, la del gobierno de los hombres por la verdad, como se ha indicado, ya no apuntaba a una verdad relativa a las cosas, ni a una verdad que emanaba de un determinado espacio como podía ser el mercado sino a una verdad referida directamente a los sujetos, bien por su compromiso con ella, bien porque a ella eran remitidos como su verdad, la que hablaba de su interioridad, de su ser sujetos. No es, pues, por este lado que podríamos encontrar el enlace de este curso con los que le sucedieron.

2.3 Gobierno de sí

La deriva hacia la investigación de las técnicas de sí se inicia en 1980, justo después del curso Nacimiento de la biopolítica. Ese gobierno de sí no fue en nada tocado en ese curso, donde la cuestión era relativa al gobierno de los otros. Sin embargo, algunos intérpretes[77] quieren situar en la atención de Foucault a las teorías del capital humano el interés por esa línea de penetración en la subjetividad. El error es una muestra de lo mal estudiada que a menudo es la cuestión de la subjetividad en Foucault, que, en cuanto a constitución interna, se apuntó ya en Historia de la locura, y luego ya solo reaparecería de manera significativa a partir del interés por la sexualidad, el cristianismo y la confesión, esto es, al menos a partir del curso de Los anormales (1974-75).

A Foucault le interesa la teoría del capital humano en cuanto que enfoca los fenómenos económicos desde el punto de vista de una teoría de la acción, desde el punto de vista del sujeto, como conducta, algo nada habitual. El punto era de especial atractivo para una teoría del gobierno entendida, como vimos, como conducción de conductas. La teoría neoliberal se adentraba por esta senda en un campo de la economía aun insuficientemente explorado y, además, permitía análisis económicos en esferas no directamente económicas. Las teorías neoliberales habían puesto de relieve la falta de atención de la teoría económica a la cuestión del trabajo, a su situación concreta. A. Smith la habría estudiado al dar importancia a la división y especialización del trabajo. D. Ricardo,

sin embargo, ya lo había neutralizado al reducirlo al factor abstracto y cuantitativo de tiempo. Marx, efectivamente se centra en el trabajo, pero también lo habría tratado de modo abstracto, como fuerza de trabajo abstracta y tiempo; los neoliberales, en cualquier caso, no discuten casi nunca con él. En fin, Keynes lo habría tratado solo como factor pasivo de producción, necesitado de una amplia inversión para su reactivación. La economía clásica, en general, por su modo de análisis, dejaba a un lado la realidad del trabajo concreto. Los neoliberales (Schultz, Becker, Mincer) habrían intentado, entonces, llenar esta laguna.

El problema, en general, era que el análisis clásico se centraba en los mecanismos, procesos, de producción, inversión, tecnología, etc, mientras que los neoliberales creían que debía centrarse en el estudio de la asignación de recursos raros en situaciones de fines alternativos, concurrentes. Seguían la primitiva propuesta, de los años 1930-32, del economista inglés Lionel Robins: «la economía es la ciencia del comportamiento humano, la ciencia del comportamiento humano como una relación entre fines y medios escasos de usos mutuamente excluyentes» (en Foucault, 2004b: 228). El objeto, pues, sería la conducta humana, su cálculo para usar recursos escasos, para tomar una decisión entre varias alternativas. La economía no analizaría procesos, sino una actividad concreta, la racionalidad interna de la estrategia de los individuos. El trabajo es estudiado, entonces, como conducta económica. Se supone que el trabajador decide trabajar para obtener un ingreso, esto es, el trabajo es considerado como un capital, pues se estipula que capital es todo aquello que puede rendir un ingreso, como puede obtenerlo un conjunto de factores (psíquicos, físicos), una determinada competencia; el trabajador se comporta como empresa. Este capital, claro está, no es un factor aislable, está fundido con el sujeto. De él forman parte elementos innatos y adquiridos; la herencia genética y la inversión en formación, en cuidados médicos, etc.

Enfocada la acción humana desde esta óptica, tanto la economía como la sociedad aparecen, entonces, como un conjunto de unidades de empresa. La empresa se torna en «un modelo de relaciones sociales, un modelo de la existencia misma, una forma de la relación del individuo consigo mismo» (2004b: 247). En este

sentido el neoliberalismo aparece, en el planteamiento de Foucault, como un retorno al homo oeconomicus; pero ya no el homo clásico, ya no el agente del intercambio, movido por las necesidades que satisface la utilidad, sino un emprendedor de sí mismo; para quien él mismo es su capital (productor, fuente de ingresos). El consumidor, por ejemplo, según el análisis de Becker, no es un mero elemento del intercambio, es un productor de su propia satisfacción, alguien que realiza una actividad de empresa en la que a partir de un capital disponible se produce una satisfacción. No habría, desde este punto de vista, división entre productor y consumidor; todo el análisis habitual del consumo resulta trastocado.

Podrían enfocarse desde esa misma perspectiva todas las cuestiones de salud, de educación, de emigración, o de delincuencia, como hemos visto, como constitución de un capital, como comportamientos de empresa individual, de inversión en sí mismo. La generalización de la forma empresa se constituye en un principio de inteligibilidad de los comportamientos individuales en otras esferas: la relación madre-niño, por ejemplo, puede traducirse en claves de inversión de tiempo, de cuidado y afectos para constituir un capital humano que producirá en un tiempo unos ingresos en el devenido adulto; y para la madre el ingreso de la satisfacción psíquica. Por otra parte, el enfoque económico permitiría testar la acción gubernamental. Someterla a un análisis de este tipo, observar su eficiencia en términos de costes-beneficios, poder criticarla ya no política, ni jurídica, sino económicamente.

Como puede verse, nada en este análisis se detiene en, o atiende a, la dimensión de la subjetividad. Más bien, Foucault se ve atraído por su exterioridad, aun cuando se hable del, de la inversión en sí. Foucault en ningún momento repara en la línea de penetración y conformación subjetiva que ahí podría apuntarse sino que lo que le interesa es el factor conducta, cómo esta puede ser clave de inteligibilidad y elemento de gobierno, cómo desde ahí cabe estructurar su campo de ocurrencia. Pues, como vimos al tratar el concepto de medio, lo que se entiende es que la misma constitución de tales capitales por parte de los sujetos se hace manipulable desde dispositivos que no apuntan directamente a ellos sino que operan mediatamente, a través de medidas fiscales, disposiciones laborales, campañas informativas, que diseñan un campo en el que el

individuo elige, toma decisiones.

El que Foucault aborde esa teoría en términos de conducta y de gobierno nos hace ver cómo de ninguna manera aísla lo que ahí pudiera haber de técnicas de sí de la cuestión del poder, lo que encaja coherentemente con su elaboración de la libertad como elemento no ajeno al poder.

Resultaría, por tanto, carente de apoyo la conjetura de que esta teoría fuera la que llevara a Foucault al interés por la cuestión de la subjetividad y las técnicas de sí, cuyo camino fue muy distinto, tal y como hemos apuntado. Mas inasumible si cabe nos parece el tratar de aproximar el enfoque neoliberal de la capitalización de sí con la téchnê tou biou antigua, con las técnicas de sí helenísticas o romanas. Y, por esta vía, intentar trasladar la simpatía con la que Foucault parecía tratarlas al campo de las técnicas neoliberales. Y eso sin entrar en las prevenciones que el propio Foucault declaró de una posible inspiración en la ética antigua (Foucault, 1994: 706). Recordemos, en cualquier caso, que estas se proponían la consecución de una enkrateia, una autonomía respecto de las circunstancias de la vida, el lograr una estilización de la misma, el obtener una vida bella para lo que era necesario cierto dominio de sí. En realidad era un intento de practicar la libertad política en el interior de sí, con lo que el enlace entre el sí y los otros estaba estructuralmente dado, el cuidado del propio êthos era en sí ya una muestra de la preocupación por los otros[78]. La libertad era entendida como ausencia de tiranía, el no ser esclavo. Esto que valía para la pólis era lo que debía regir igualmente para el individuo que no quisiera dejarse arrastrar por factores externos, sino imprimir un determinado sello a su existencia, hacer de sí una obra de arte. Es muy difícil encontrar nada de esto en esta compulsión por parte de las pautas mercantiles a acomodar toda la vida del individuo a las mismas, a proveerse de aquellos recursos que permiten una mejor instrumentalización de sí en aras del éxito que se demanda. Lejos de alcanzar un modo de estilización de la propia vida, de creación de formas nuevas, de preparación para ser de otra manera, se diría que es el mejor modo de ser como se exige que seamos, de acomodación, de ejercicio del perfecto correlato de las técnicas de gobierno imperantes. Nos atreveríamos a decir que tanto entusiasmo podía encontrar Foucault en técnicas así ofrecidas

por diversas empresas privadas como un psicoanalista lacaniano en el mercado de los analistas americanos. Nada de esto parece responder a la idea foucaultiana de lo que sería la herencia ilustrada, entendida como un êthos en el que se trata de transgredir los límites que se nos imponen, por ser de otra manera, pero que en ese intento de hacer de sí otra cosa, de gobierno de sí era necesario el cambio al mismo tiempo del gobierno de los otros[79]. Cuando Foucault quiso hacer alguna prospección de la presencia contemporánea de la técnicas de sí griegas, lo hizo con motivo de la parresía cínica, y no se encontró con nada relativo al capital humano sino más bien al artista moderno o al militante revolucionario de primeros de siglo.

No parece suficiente establecer un lazo entre esas técnicas neoliberales y los enfoques antiantropológicos, antiestatalistas y de crítica de la racionalidad política para dar por válida su aceptación desde una óptica foucaultiana. Es evidente que la contraposición a algo no iguala a los opositores, no hace equivalentes las alternativas. La crítica a las imposiciones sobre la existencia que las instituciones de protección social realizaban al mismo tiempo que cumplían su finalidad no se tenía por qué traducir en una propuesta en la que el individuo concebido como átomo social, aislado de estructuras de solidaridad, fuera el único que hubiere de disponer de recursos de autoprotección, haciendo recaer sobre él, culpabilizado, toda la responsabilidad de su situación. Ya hemos apuntado que no era esta la concepción subyacente, nunca explicitada, que del individuo puede encontrarse en Foucault, ni la idea abstracta de libertad contrapuesta al poder que ahí se denota. La crítica liberal, por otra parte, del exceso gubernamental de carácter estatal no significa realmente una crítica del poder, un punto ciego en todo este planteamiento. No así en Foucault, que en ningún caso lo reducía al ámbito estatal, y llegaba a hacer propio de la tarea filosófica la necesaria crítica del mismo. Lo que de efectos de poder estuvieran presente en esas técnicas que se conciben como ajenas al gobierno de los otros no cae dentro de las preocupaciones liberales. Hemos visto, sin embargo, como Foucault no dejó de señalar este lazo.

En suma, no es por el lado de estas técnicas de sí por el que podemos encontrar alguna presencia de Nacimiento de la

biopolítica en el Foucault posterior, como tampoco en la exploración de la cuestión de la verdad tal como se hace en ese curso, que, como se ha visto, no se enfoca en la línea de su incidencia en la subjetividad. Si alguna presencia cabe señalar, creemos que solo por el lado de la exploración que ese curso hace detenidamente de lo que significaba el neoliberalismo como técnica de gobierno puede encontrarse una prolongación posterior en sus efectos sobre la indicada reelaboración del concepto de poder. La profundización en la necesidad de una crítica de la racionalidad política, y el señalamiento de una carencia de un arte de gobierno desde una perspectiva de izquierda, la necesidad de investigar este punto, tan acariciada por Foucault en sus últimos años, podrían verse en esa misma senda[80]. Con todo, si se quiere tener una perspectiva cabal del conjunto uno debiera remontar toda esta problemática a las calas en el concepto de gobierno, que si bien tiene precedentes, fue el curso de Seguridad, territorio, población, del que Nacimiento de la biopolítica es un corolario, el que significó la verdadera inflexión. Es hacia él al que remonta esta categoría que subtiende hasta el final todos sus trabajos. Toda la presencia del curso sobre el neoliberalismo creemos ha de situarse en esos contenidos términos, por eso a la luz de la amplitud y naturaleza de todo el trabajo foucaultiano posterior bien podría también hablarse de su ausencia.

Bibliografía

Á

lvarez

Y

ágüez

, Jorge (2015): «Introducción», en

Foucault

, Michel: La ética del pensamiento. Madrid: Biblioteca Nueva.

— (2016): «Introducción», en F

oucault

, Michel: Historia política de la verdad. Breviarios de los cursos del Collège de France. Madrid: Biblioteca Nueva.

B

arratt

, Edward (2008): «The later Foucault in organization and management studies», en Human Relations, Vol. 61(4), pp. 515–537.

B

urchell

, Graham (1993): «Liberal government and techniques of the self», en Economy and Society, Vol. 22, nº 3, pp. 267-282.

D

ean

, Mitchell (2018): «Foucault and the Neoliberalism Controversy», en C

ahill

, Damien; C

ooper

, Melinda; K

onings

, Martijn y P

rimrose

, David (eds.): The SAGE Handbook of Neoliberalism. Londres: SAGE Publications, pp. 40-53.

D

efert

, Daniel (1994): «Chronologie», en F

oucault

, Michel: Dits et écrits, t. I. París: Gallimard.

D

ilts

, Andrew (2011): «From ‘entrepreneur of the self’ to ‘care of the self’: Neoliberal governmentality and Foucault’s ethics», en Foucault Studies, nº 12, pp. 130–146.

F

oucault

, M. (1984): L´Usage des plaisirs. París: Gallimard.

— (1994a): «Une esthétique de l´existence», en F

oucault

, Michel: Dits et écrits, t. IV. París: Gallimard, pp. 730-735.

— (1994b): «La vie: l´experience et la science», en F

oucault

, Michel: Dits et écrits, t. IV. París: Gallimard, pp. 763-776.

— (1994c): «Foucault», en F

oucault

, Michel: Dits et écrits, t. IV. París: Gallimard, pp. 631-635.

— (1994d): «L´ecriture de soi», en F

oucault

, Michel: Dits et écrits, t. IV. París: Gallimard, pp. 415-430.

— (1994e): «Le vrai sexe», en F

oucault

, Michel: Dits et écrits, t. IV. París: Gallimard, pp. 115-123.

— (1994f): «Omnes et singulatim», en F

oucault

, Michel: Dits et écrits, t. IV. París: Gallimard, pp. 134-161.

— (1994g): «Technologies of the self», en F

oucault

, Michel: Dits et écrits, t. IV. París: Gallimard, pp. 783-812.

— (1994i): «L´éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», en F

oucault

, Michel: Dits et écrits, t. IV. París: Gallimard, pp. 708-729.

— (1994j): «Le sujet et le pouvoir», en F

oucault

, Michel: Dits et écrits, t. IV. París: Gallimard, pp. 222-242.

— (1994k): «Sexuality and solitude», en F

oucault

, Michel: Dits et écrits, t. IV. París: Gallimard, 168-177.

— (1994l): «Le retour de la morale», en F

oucault

, Michel: Dits et écrits, t. IV. París: Gallimard. 696-706.

— (1994m): «L´éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», Dits et écrits, t. IV, París: Gallimard.

— (1999): Les Anormaux, Cours au Collège de France, 1974-1975. París: Gallimard.

— (2004a): Sécurité, Territoire, Population, Cours au Collège de France, 1977-1978. París: Gallimard.

— (2004b): Naissance de la biopolique, Cours au Collège de France, 1978-1979. París: Gallimard.

— (2008): Le Gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France, 1982-1983. París: Gallimard.

— (2009): Le courage de la vérité, Cours au Collège de France, 1983-1984. París: Gallimard.

— (2012a): Du gouvernement des vivants, Cours au Collège de France, 1979-1980. París: Gallimard.

— (2012b): Mal fair, dire vrai. Fonction de l´aveu en justice, Cours de Louvain, 1981. Chicago: Chicago University Press.

— (2013): «Subjectivité et vérité», en L´origine de l´herméneutique de soi. París: Vrin.

— (2015): La culture de soi. París: Vrin

— (2016a): «Resumen del curso “Del gobierno de los vivos. Curso 1979-1980”», en M. Foucault, Historia política de la verdad. Breviarios de los cursos del Collège de France, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 227-228.

— (2016b): «Resumen del curso “Subjetividad y verdad. Curso de 1980-1981”», en F

oucault

, Michel: Historia política de la verdad. Breviarios de los cursos del Collège de France. Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 229-240.

— (2016c): Discours et verité. París: Vrin.

— (2017a): La parresía. Madrid: Biblioteca Nueva.

— (2017b): Dire vrai sur soi-même. París: Vrin.

L

emke

, Thomas (2000): «Neoliberalismus, Staat und Selbsttechnologien.

Ein kritischer Überblick über die governmentality studies», en Politische Vierteljahresschrift, 41, 1, pp. 31–47

L

orenzini

, Daniele (2018): «Governmentality, subjectivity, and the neoliberal form of life», Journal for Cultural Research. [Recuperado de: https://doi.org/10.1080/14797585.2018.1461357]

M

iller

Peter y R

ose

Nikolas (2008): Governing the Present: Administering Economic, Social and Personal Life. Cambridge: Polity.

N

icoli

, Massimiliano (2010): «Regimi di verità nell'impresa postfordista», en Esercizi Filosofici, nº 5, pp. 65-77.

— (2012): «Io sono un'impresa. Biopolitica e capitale umano», en Aut Aut, nº 356, pp. 85-99.

N

unes

D

a

C

osta

, Marta (2017): «(Des)Construindo o sujeito neoliberal a partir de Foucault», en Veritas, v. 62, nº 2, pp. 354-376.

ROSE, Nikolas (1989): Governing the Soul: The Shaping of Private Self. Londres: Routledge.

V

ázquez

G

arcía

, Francisco (2005): «“Empresarios de nosotros mismos” biopolítica, mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal», en U

garte

P

érez

, Francisco Javier (coord.): La administración de la vida: estudios biopolíticos. Barcelona: Anthropos.

---

66 M. Senellart, editor del curso Naissance de la biopolitique,

menciona la existencia de un manuscrito de 1981 sobre «[Le] liberalisme comme art de gouverner» en que Foucault haría síntesis de su estudio sobre el liberalismo y en el que se nos remitiría a este seminario de 1980 (en Foucault, 2004b: 336, nota 13).

67 Sabemos de una conferencia dada en Princeton en noviembre de 1980 por invitación de Mark Blasius con el título de «The Birth of Biopolitics», de la que no se dispone tampoco de texto alguno (Defert, 1994: 58).

68 Se ha editado el curso de 1981 Mal fair, dire vrai. Fonction de l´aveu en justice, dado en Lovaina (Foucault, 2012b). Tenemos edición también de las conferencias en el Darmouth College de 1980 (Foucault, 2013), de la correspondiente a las Tanner Lectures de 1981 (Foucault, 1994f); de ese mismo año «Sexuality and solitude» (1994k); de las conferencias y seminario en la Universidad Victoria de Toronto en mayo-junio de 1982 (Foucault, 2017b), y el seminario de Vermont del mismo año (Tchnologies of the self) (Foucault, 1994g); la conferencia, en ese mismo año, sobre la parresía en la Univ de Grenoble (Foucault, 2017a); las conferencias de 1983 en Berkeley (Foucault, 2015, 2016c). De entre sus artículos habría que destacar «La vie: l´experience et la science» (1994b), la entrada «Foucault» del diccionario de Huisman (1994c), «L´ecriture de soi» (1994d) y el prefacio a la edición americana de Herculin Barbin (1994e).

69 La situación de este curso la hemos analizado en Álvarez, 2016: 81 y ss., 205-206.

70 Ver también: Foucault, 2008: 7.

71 En este curso Del gobierno de los vivos, aun cuando promete ocuparse más adelante de este tema en Gregorio de Nizancio, no lo hará. Volverá a él en Mal faire, dire vrai (2012b: 174). Lo había tocado en Seguridad, territorio, población (2004a: 154). Aquí emplea la fórmula del Edipo téchnê téchnês, en otros lugares, la de Gregorio de Nizancio, téchnê téchnôn y epistêmê epistemôn, arte de artes, ciencia de ciencias (2004a: 154).

72 Así las definía en el Resumen del curso de 1980-81, «Subjetividad y verdad»: «los procedimientos, existentes sin duda en

cualquier civilización, que son propuestos o prescritos a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de cierto número de fines, y todo ello gracias a las relaciones de dominio de sí sobre uno mismo o de conocimiento de uno por sí mismo» (2016b: 231).

73 Ver lecciones del 8, 15, y 22 de febrero y la del 1 de marzo de 1978.

74 Ver lecciones del 19 y 26 de febrero de 1975.

75 Foucault dictó la misma conferencia en esos días en Berkeley con algunas modificaciones, aquí esta: «como se hablaba, por ejemplo, en el siglo

xvi

, de gobernar a los niños, gobernar la familia o gobernar las almas»

76 El texto fue publicado por primera vez en el libro de H. Dreyfus, P. Rabinow, Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, Brighton, Harvester, 1982. recogido en: Foucault, 1994j.

77 Este es el caso de Andrew Dilts (2011: 132, 141), que atribuye a la investigación sobre el neoliberalismo el interés posterior de Foucault por ahondar en la constitución interna de la subjetividad. Ver la crítica de Lorenzini (2018). Sobre el tratamiento de las técnicas de sí en el medio neoliberal y su enlace con perspectivas foucaultianas, ya desde un punto de vista crítico o de complementación hay una literatura amplia: ver referencias en: Barratt, 2008, Vázquez García, 2005, Burchell, 1993, Lemke, 2000, Dean, 2018, Nicoli, 2010, 2012, Nunes da Costa, 2017. Destacable es el trabajo de Nikolas Rose (1989), véase un compendio de trabajos con P. Miller, (Rose, 2008).

78 «Para los griegos no es porque uno se cuide que se es ético. El cuidado de sí es ético en sí mismo; pero implica relaciones complejas con los otros, en la medida en que este ethos de la libertad es también una manera de cuidarse de los demás» (...) «el postulado de toda esta moral era que el que se cuidaba como era

preciso de sí mismo se encontraba por ese hecho mismo en condiciones de conducirse como era preciso en relación con los otros y para los otros» (Foucault, 1994m: 714-715). He tratado este punto en: Álvarez, 2015: 66 ss.

79 «La minoría de la que la Aufklärung debe hacernos salir se define por una relación entre el uso que hacemos, o que podríamos hacer, de nuestra propia razón y la dirección (la Leitung) de los otros. Gobierno de sí, gobierno de los otros, es exactamente por esa relación, esa relación viciada, por la que se caracteriza el estado de minoría de edad» (Foucault, 2008: 32)

80 Eribon (1989: 326, 324) y Defert (1994: 62) se hacen eco de la preocupación del tardío Foucault en estudiar lo que podría ser una gubernamentalidad socialista.

Gubernamentalidad, subjetividad y forma de vida neoliberal[81]

Daniele Lorenzini

1. Introducción

¿Qué forma da el neoliberalismo contemporáneo a nuestras vidas? Abordo esta cuestión a través de una discusión crítica del trabajo de Michel Foucault en torno al neoliberalismo y la creciente literatura (polémica) sobre dicho tema. Por una parte, los defensores del neoliberalismo suelen definirlo como una serie de estrategias políticas y económicas que brindan a los individuos una oportunidad sin precedentes de ejercer su libertad en cualquier lugar, sin imponerles ninguna forma específica de vida. Por la otra, muchos académicos, en particular los que adoptan posiciones materialistas, arguyen que, lejos de ser emancipatorio, el neoliberalismo es inherentemente opresivo porque perpetúa y radicaliza la dominación económica y social de unos pocos sobre muchos. En este ensayo, mostraré que los análisis de Foucault nos permiten reconocer que esta misma dicotomía —emancipación vs. opresión— no da cuenta de la singularidad y complejidad de esa forma específica de gobernabilidad llamada «neoliberalismo», y que su noción de una «ética del cuidado de sí», lejos de estar ejemplificada en el sujeto neoliberal, todavía tiene un significado crítico para nuestros días.

En primer lugar, ¿cómo definir exactamente el neoliberalismo? En The new way of the world, Pierre Dardot y Christian Laval sostienen que los enfoques marxistas tradicionales son incapaces de dar cuenta del neoliberalismo en su carácter distintivo, ya que acostumbran a reducirlo o bien a la lógica del capitalismo o a la de la acumulación de capital (Dardot y Laval, 2013). Foucault realiza un comentario similar casi treinta años atrás. En sus cursos en el Collège de France sobre Nacimiento de la biopolítica, cuestiona tres ideas engañosas: en primer lugar, que «desde el punto de vista económico el neoliberalismo no es más que la reactivación de viejas teorías económicas de segunda mano»; segundo, que «desde una

perspectiva sociológica es tan solo un modo de establecer vínculos estrictamente de mercado en la sociedad»; y en tercer lugar, que «desde el punto de vista político no es más que un encubrimiento para una intervención administrativa generalizada por parte del Estado» (Foucault, 2008: 130). Estas tres obtusas caracterizaciones, sostiene Foucault, en última instancia hacen que el neoliberalismo no sea «nada en absoluto», dado que no logran captar su singularidad (130). En efecto, el neoliberalismo no puede ni debe reducirse simplemente al liberalismo clásico ni a la sociedad de mercado. Entonces, ¿qué es el neoliberalismo para Foucault?

La respuesta de Foucault es que el neoliberalismo es ante todo una racionalidad o un arte de gobierno específico. Visto desde este punto de vista, constituye a la vez una prolongación y una ruptura con el liberalismo clásico, o mejor dicho, lleva el liberalismo clásico a sus límites. De hecho, según Foucault, si el problema para Adam Smith era «cómo recortar o conseguir un espacio de libre mercado dentro de una sociedad política ya dada», el neoliberalismo plantea una cuestión distinta, que, sin embargo, es una «radicalización» de este problema clásico, y que consiste en preguntarse «cómo se puede modelar el ejercicio global del poder político sobre los principios de una economía de mercado» (131). De este modo, el neoliberalismo no es tan solo el laissez-faire, sino también, y lo que es más importante, una forma específica de organizar las relaciones sociales sobre la base de una racionalidad dictada por el mercado; se trata de un complejo conjunto de tecnologías gubernamentales cuyo objetivo es dar forma a conductas individuales y colectivas, constituyendo así «sujetos» de un modo completamente nuevo. Por eso, la cuestión de la forma que el neoliberalismo da a nuestras subjetividades y a nuestras vidas adquiere un significado ético y político crucial[82].

Para explorar las características principales de la definición foucaultiana de neoliberalismo en tanto arte de gobernar seres humanos, me enfocaré en tres puntos (profundamente interconectados): la acción o intervención sobre el medio ambiente («milieu»), la cuestión de la libertad individual y el «ethos crítico», y la constitución de una forma específica de subjetividad.

2. La acción «medioambiental» y la cuestión de la normatividad

El primer punto a destacar es que, de acuerdo con Foucault, la gubernamentalidad neoliberal consiste principalmente en una acción «medioambiental», es decir, en un conjunto de mecanismos y tecnologías que estructuran el entorno de los individuos para obtener efectos específicos de su comportamiento[83]. En Nacimiento de la biopolítica, Foucault insiste en la crucial diferencia entre el liberalismo clásico y el neoliberalismo, refiriéndose en particular al trabajo de Gary Becker. Mientras que en el siglo

xviii

el homo oeconomicus «funciona básicamente como lo que podría denominarse un elemento intangible en relación con el ejercicio del poder», puesto que, como «sujeto u objeto del laissez-faire», se le entiende como una persona que debe ser dejada sola; por otro lado, para Becker, el homo oeconomicus se convierte en una persona «que responde sistemáticamente a las modificaciones de las variables del medioambiente» (270). Así pues, este sujeto aparece como alguien «manejable», alguien que «responde sistemáticamente a modificaciones sistemáticas introducidas artificialmente en el medioambiente» (270). En otras palabras, el sujeto neoliberal es «alguien eminentemente gobernable»: ya no es el «socio intangible del laissez-faire», sino «el correlato de una gubernamentalidad que actuará sobre el medioambiente y modificará sistemáticamente sus variables» (pp. 270, 271).

A este respecto, el ordoliberalismo de la Alemania de antes y después de la guerra constituye el punto de transición entre el liberalismo clásico y el neoliberalismo contemporáneo. En efecto, «en lugar de aceptar un mercado libre definido y conservado por el Estado... bajo la supervisión del Estado», los ordoliberales afirman que el mercado libre debería ser el «principio regulador del Estado» (116), y conciben la acción en el entorno como un modo de organizar artificialmente un cierto número de condiciones sociales y políticas que permitan que la competencia produzca sus efectos (146, 147). Así, los ordoliberales alemanes elaboran una filosofía

social cuyo objetivo no es intervenir directamente en los procesos del mercado sino, más bien, dar forma al «medioambiente» en el que funcionan dichos procesos (Taylan, 2013, p. 82), es decir, al «medioambiente social», die soziale Umwelt, de los actores económicos (Foucault, 2008: 146). Mientras que el intervencionismo inicialmente defendido por Walter Eucken en los años 30 y 40 se limitaba al marco jurídico del mercado, la Vitalpolitik desarrollada por Alexander Rüstow en los años 50 era, en cambio, un fuerte intervencionismo socio-institucional destinado a producir sus efectos sobre la «situación vital del trabajador en su conjunto, su situación real y concreta, de la mañana a la noche y de la noche a la mañana», con el fin de integrar mejor la vida material y social del trabajador dentro de la lógica del mercado (157). De ahí que Foucault argumente que el ordoliberalismo alemán es un arte de gobierno que interviene «en la sociedad como tal, en su tejido y profundidad» —es decir, en el espacio urbano, en la educación, en las condiciones de trabajo, etc.— «para que los mecanismos competitivos puedan desempeñar un papel regulador en cada momento y en cada punto de la sociedad»: no se trata (solo) de un «gobierno económico», sino de un «gobierno de la sociedad» como tal (145, 146).

Aunque el ordoliberalismo alemán anticipa muchos aspectos del neoliberalismo contemporáneo, tal como fue inaugurado por la Escuela de Chicago, el tipo de acción sobre el entorno teorizado por los economistas de Chicago se basa en diferentes supuestos. Como ya he mencionado, Foucault se refiere a la definición de Becker de economía como «la ciencia de la naturaleza sistemática de las respuestas a las variables ambientales» (269). Esta definición, según Foucault, implica una profunda transformación de la noción de homo oeconomicus, que pasa de ser sujeto y objeto del laissez-faire a sujeto y objeto de una forma particular de gobierno. En efecto, respetando la autonomía de los procesos de mercado, el arte neoliberal de gobernar interviene fuertemente en el campo social para moldear la conducta de los individuos, incitándolos a actuar de manera específica y modificando su medioambiente para alterar su comportamiento. No obstante, Foucault deja claro que el liberalismo clásico ya era en sí mismo un arte de gobierno, ya que el tema de interés nunca se dejó realmente de tratar (275, 276). Si la economía de mercado pudiera funcionar exclusivamente a través

de la búsqueda de intereses individuales no habría sido necesario elaborar tecnologías neoliberales de gobierno (Taylan, 2013: 85-86).

En los recientes años, los académicos han argumentado que Foucault se adhirió al neoliberalismo y que Nacimiento de la biopolítica fue una defensa de este (Behrent, 2009; de Lagasnerie, 2012; Zamora, 2014). François Ewald, en un seminario celebrado en la Universidad de Chicago con el propio Gary Becker, afirmó que Foucault consideraba que el trabajo de Becker «creaba la posibilidad de promover, de visualizar nuevos tipos de libertad», ya que la teoría de la regulación de Becker «hace posible conducir el comportamiento del otro sin coerción, por incitación» (Ewald en Becker, Ewald y Harcourt, 2012: 6). Por lo tanto, según Ewald, la redefinición de Becker del homo oeconomicus es «muy cercana a lo que Foucault buscó con su teoría del sujeto y de la subjetividad» en los últimos años de su vida (7). Esta interpretación de la posición de Foucault sobre el neoliberalismo sigue siendo ampliamente invocada para ensalzar o criticar el trabajo de Foucault en la década de 1980 sobre la ética del cuidado del yo (Ball y Olmedo, 2013; Dilts, 2011; Nicoli y Paltrinieri, 2017). Volveré sobre esta cuestión al final de este artículo. Primero quiero discutir la afirmación de que Foucault consideraba los análisis de Becker como (potencialmente) la promoción de nuevos tipos de libertad, dado que la gubernamentalidad neoliberal conduce el comportamiento individual por incitación y no por coerción.

Si bien puede parecer obvio apuntar que la interpretación de Ewald de la posición de Foucault no es equivalente a la propia formulación foucaultiana de esta discusión, recientemente varios estudiosos las han confundido. Por ejemplo, en el libro State phobia and civil society, Mitchell Dean y Kaspar Villadsen omiten la diferencia entre las afirmaciones de Foucault y las de Ewald sobre Foucault. Siguiendo a Michael Behrent (2010), argumentan que deberíamos estudiar la trayectoria intelectual y política de Ewald si queremos entender el propio pensamiento de Foucault, ya que Ewald es «el foucaultiano más influyente y leal hoy en día» (Dean y Villadsen, 2016: 146). Esta línea argumental es totalmente infundada, tanto desde el punto de vista histórico como filosófico. De hecho, si tomamos en serio la afirmación explícita de Foucault de que (al

menos algunas) tecnologías gubernamentales neoliberales ejercen una acción «medioambiental» específica con el fin de dar forma concreta, aunque sea indirectamente, a la conducta individual, de repente se hace difícil encontrar argumentos convincentes para defender la imagen de Foucault como un apologista del neoliberalismo. La única manera de hacerlo es atribuirle, como lo hacen Dean y Villadsen (2016: 8), la pretensión normativa según la cual esta modalidad específica de gobernar a los individuos (a través de una acción en el entorno que los «incita» a comportarse de ciertas maneras) es mejor que cualquier otra forma de poder o gobernabilidad que directamente los «coacciona», por lo que criticar al neoliberalismo sería un error, tanto teórico como político.

El problema con esta afirmación es que Foucault nunca sugirió nada parecido en ninguna de sus obras. Recientemente Ben Golder ha dejado muy claro este punto al responder a las objeciones bien conocidas de Jürgen Habermas y Nancy Fraser según las cuales «cualquier intento de Foucault de crítica y resistencia queda necesariamente desactivado por la falta de fundamentos normativos» (Golder, 2015: 17). Nos guste o no, en la obra de Foucault la crítica y la resistencia no tienen ningún fundamento normativo, ya que el poder y la gubernamentalidad en sí mismos no son buenos o malos; son simplemente un hecho de la vida humana y de las sociedades humanas (Foucault, 1997: 298-299). Por eso es extremadamente difícil afirmar que Foucault concibió el neoliberalismo como una forma de dar más autonomía individual a un homo oeconomicus cuya maleabilidad produce y explota continuamente (Taylan, 2013: 77-78). En otras palabras, como mostraré en la siguiente sección, lo que Dean y Villadsen parecen negar es el hecho de que, para Foucault, siempre es posible, legítimo e incluso necesario plantear la cuestión de la «aceptabilidad» de las tecnologías neoliberales de gobierno, así como cualquier otro mecanismo de poder —la cuestión es esta: ¿Es aceptable ser gobernado de esa manera y a ese costo?—.

El análisis del neoliberalismo de Foucault nos ayuda a concebirlo como un arte específico de gobierno que no es bueno o malo en sí mismo, sino que debe ser estudiado cuidadosamente si queremos determinar la mejor manera de comportarnos respecto a él, es decir, si queremos plantear la cuestión de su aceptabilidad aprovechando

sus líneas de fragilidad y puntos ciegos para resistir (y tratar de cambiar) lo que consideramos inaceptable en él. De hecho, la perspectiva de Foucault sobre estos temas es esencialmente estratégica: una perspectiva que evita la dicotomía (simplista) entre la emancipación y la opresión, abriendo así la posibilidad de captar la gubernamentalidad neoliberal en su funcionamiento concreto.

3. ¿Un (neo)liberalismo crítico?

Al principio de mi ensayo planteé la siguiente línea argumental: ¿No es el neoliberalismo un conjunto de estrategias políticas y económicas que dan a los individuos la oportunidad de ejercer su libertad, permitiéndoles elegir su propio estilo de vida personal sin coerción? ¿No es una forma de gobierno que deja el máximo espacio para la auto-creación del sujeto facilitando así, efectivamente, la diferencia individual? Y, por lo tanto, ¿no constituye ya una forma de fuerza crítica contra la dominación y la discriminación?

En Nacimiento de la biopolítica, Foucault sostiene que las liberales y neoliberales artes de gobierno se basan fundamentalmente en la libertad individual. Sin embargo, en lugar de entender esta afirmación como una prueba de la simpatía o apoyo de Foucault por el neoliberalismo, debemos combinarla con lo que he mostrado hasta ahora, recordando que la libertad, para Foucault, no es una noción metafísica, sino un conjunto de prácticas específicas e incorporadas (Foucault, 1997: 282-284, 300; 2000: 354-355). La libertad, pues, no debe comprenderse como una condición de autonomía perfecta y absoluta, ni como un simple ideal inalcanzable. Es más bien el nombre de un campo estratégico de relaciones que nunca es estable, y siempre está en movimiento. Como Foucault deja claro en varias ocasiones, el ejercicio del poder en forma de gobierno es:

un conjunto de acciones aplicadas sobre acciones posible; opera en el

campo de posibilidades en el que se inscribe el comportamiento de los sujetos actuantes: incita, induce, desvía, facilita o dificulta, amplía o restringe, hace más o menos probable (Foucault, 1982: 789).

Esto significa que la noción de gobierno se refiere específicamente a «la forma en que la conducta de individuos o grupos puede ser dirigida», intentando así «estructurar el posible campo de acción de otros», su campo de libertad (1982: 790). Por ello, la libertad individual constituye siempre, para Foucault, la condición misma que posibilita el ejercicio del poder o, mejor dicho, la práctica específica de poder que Foucault denomina «gobierno»: el gobierno solo puede ejercerse sobre sujetos libres, y solo mientras permanezcan libres, es decir, mientras se enfrenten a «un campo de posibilidades en el que son realizables varias formas de funcionamiento [conductas], varias reacciones y diversos comportamientos» (1982: 790). En su seminario Seguridad, territorio, población, Foucault argumenta que, a partir del siglo

xviii

con los Economistas[84], la libertad se inserta dentro de la gubernamentalidad «no solo como el derecho de los individuos legítimamente opuesto al poder, a las usurpaciones y a los abusos del soberano o del gobierno, sino como un elemento que se ha convertido en indispensable para la gubernamentalidad» (Foucault, 2007: 353). En otras palabras,

(…) una condición para gobernar bien es que la libertad, o ciertas formas de libertad, sean realmente respetadas. La falta de respecto a la libertad no es solo un abuso de derechos con respecto a la ley, sino que es, ante todo, ignorancia respecto al gobernar adecuadamente (2007: 353).

Así, por definición, hablamos de gobierno (en lugar de coacción o dominación) solo en la medida en que el gobernado permanece

hasta cierto punto libre.

¿Cuál es la especificidad del neoliberalismo a este respecto? Yo diría que el neoliberalismo lleva esta lógica hasta sus límites, intentando maximizar el espacio de libertad dado a (y percibido por) los individuos. Pero esto no implica que el neoliberalismo sea mejor que cualquier otra forma de gobierno, ni que sea menos peligroso. En cambio, implica que la libertad individual, dentro de una racionalidad neoliberal de gobierno, se convierte en el instrumento mismo a través del cual se dirige a los individuos. La pregunta correcta es si esta forma de gobierno es más efectiva que otras o no. Además, como lo demuestra de manera convincente Miguel de Beistegui en su próximo libro, El gobierno del deseo, esta cuestión también debe vincularse al problema del deseo que, en las gobernaciones liberales y neoliberales, ya no es un objeto de gobierno, como lo era antes —objeto sobre el que el individuo necesitaba ejercer un cierto control—, sino un instrumento o mecanismo esencial de la propia gubernamentalidad. En otras palabras, el individuo contemporáneo ya no es gobernado en contra de sus propios deseos, sino en el mero hecho de la multiplicación misma de sus deseos en la esfera del libre mercado: «De una estrategia esencialmente terapéutica de dominación y control», la gubernamentalidad pasó a ser «una estrategia de mejora y maximización, es decir, de gestión» (de Beistegui, 2016: 33). Por lo tanto, el deseo está ahora «integrado como un instrumento de gobierno, como aquel sin o contra el cual el hombre no pueden ser gobernado»: los gobiernos liberales y neoliberales son «el gobierno de los deseos, por los deseos, y para los deseos» (de Beistegui, 2016: 81).

Según Foucault, el neoliberalismo gobierna a las personas a través de su libertad porque el gobierno neoliberal no solo garantiza esta o aquella forma específica de libertad, más bien produce, organiza y consume libertades. Por ello, la libertad no debe concebirse como «un universal que se particulariza en el tiempo y la geografía», como «una superficie blanca con más o menos numerosos espacios negros aquí y allá y de vez en cuando»; la libertad es, más bien, «una relación real entre gobernantes y gobernados» (Foucault, 2008: 63). Si Foucault tiene razón, entonces en nuestras sociedades neoliberales contemporáneas la libertad no es (solo) algo que pueda

oponerse legítimamente al poder, no es (solo) algo que el poder debe respetar y preservar para justificar su ejercicio, sino que (también y) más fundamentalmente, la libertad es algo producido por el propio poder o, mejor dicho, por las tecnologías neoliberales de gobierno, y que constituye la condición misma de su existencia y funcionamiento. Por lo tanto, debemos cuestionarnos si la reivindicación de una serie de derechos y libertades individuales para proteger e incrementar nuestro campo de «autonomía» es siempre para nosotros, en este contexto, una forma eficaz de resistir (Cremonesi, Irrera, Lorenzini y Tazzioli, 2016). ¿Es esta reivindicación todavía capaz de engendrar, en nuestras sociedades contemporáneas, los mismos efectos críticos que generó hace unas décadas o siglos?

Este tema está directamente relacionado con otro que todavía está en el centro de las controversias contemporáneas sobre la interpretación foucaultiana del neoliberalismo: el tema de la llamada «ética crítica» del liberalismo y del neoliberalismo (Dean y Villadsen, 2016: 149). De hecho, en Nacimiento de la biopolítica, Foucault define explícitamente el liberalismo —al menos en sus orígenes— como una «razón gubernamental crítica» que plantea el problema de «cómo no gobernar demasiado»: «un gobierno nunca es suficientemente consciente de que siempre corre el riesgo de gobernar demasiado, o un gobierno nunca sabe muy bien cómo gobernar lo suficiente» (Foucault, 2008: 13, 17). Por lo tanto, el arte liberal de gobierno parece estar inspirado por un ethos crítico, o por el principio de una «autolimitación de la razón gubernamental» (2008: 20). En el Resumen del Curso, Foucault explica:

El liberalismo (…) está imbuido del principio: «Siempre se gobierna demasiado» —o, al menos, siempre se debe sospechar que se gobierna demasiado—. El gobierno no debería ejercerse sin una «crítica» que sea mucho más radical que una prueba de optimización. No solo debe cuestionarse sobre los mejores (o menos costosos) medios para lograr sus efectos, sino también sobre la posibilidad e incluso la legitimidad de su proyecto para lograrlos. La pregunta detrás de la sospecha de que siempre existe el riesgo de gobernar demasiado es: ¿Por qué, después de

todo, es necesario gobernar? (2008: 319).

Geoffroy de Lagasnerie extrae de estas afirmaciones su tesis según la cual, en Nacimiento de la biopolítica, Foucault estaba interesado en destacar el carácter «liberador» o «emancipador» del liberalismo y el neoliberalismo. Según Lagasnerie, inscrito en el corazón de estas formas de gobierno hay una fuerza crítica que consiste en oponerse al Estado o, mejor dicho, a la Raison d´État. Así, concluye, Foucault «percibió el neoliberalismo como una de las encarnaciones contemporáneas de la tradición crítica» (de Lagasnerie, 2013: 63, 64). Frédéric Gros, aunque más prudentemente, coincide en que es posible encontrar en la obra de Foucault la tesis según la cual, además del liberalismo político y económico, existe algo así como un «liberalismo crítico» que plantea el problema del exceso de gobierno (Gros, 2013: 42).

Si bien no debemos infravalorar la definición que Foucault brinda del liberalismo como un principio de inquietud («inquiétude»), de crítica dirigida a una cierta gubernamentalidad estado-céntrica (Dean y Villadsen, 2016: 148), debemos, sin embargo, ser cautelosos al situar esta definición en un contexto más amplio. El liberalismo puede considerarse, al menos en sus orígenes, una forma de lo que Foucault llamó «actitud crítica» o, como él la definió, «el arte de no ser gobernado en demasía» (Foucault, 2015a: 37). Sin embargo, cuando un cuestionamiento tan crítico del exceso de gobierno se convierte en un mecanismo, instrumento o estrategia de gobierno —en otras palabras, cuando el principio de la limitación del gobierno se convierte en un principio de auto-limitación que las artes liberales y neoliberales de gobierno sitúan en el centro de sus formas específicas de gobernar a los seres humanos—, ¿podemos argumentar legítimamente que tal cuestionamiento todavía posee fuerza crítica? ¿No se ha convertido simplemente en un instrumento de un nuevo y más eficaz arte de gobernar, uno que es posible, y quizás necesario, cuestionar y criticar de nuevas maneras (Lorenzini, 2015: 71)?

Como ya he explicado, la libertad que reclaman los proyectos de gobierno liberal y neoliberal es distinta a un simple estatus jurídico o a un espacio de autonomía personal que debe protegerse contra

las interferencias externas. De hecho, es también, y más significativamente, un efecto que debe ser producido, incitado y fomentado por estos mismos mecanismos gubernamentales a través de la formación de un entorno capaz de transformar a los gobernados en sujetos receptivos y maleables sin restringir directamente la voluntad de éstos. Esta forma de libertad, que a menudo se interpreta (erróneamente) como el valioso resultado de la ética crítica liberal y neoliberal, es de hecho controlada, regulada y explotada por las propias artes liberales y neoliberales del gobierno. Por lo tanto, al menos en el contexto de las sociedades neoliberales contemporáneas, no puede considerarse una forma de actitud crítica. Es más bien el instrumento de una forma específica de gobierno (Gros, Lorenzini, Revel y Sforzini, 2013: 8).

Tal como sostuvo Foucault en 1984, siempre debemos sospechar de la «liberación» (ya que los procesos de liberación, aunque a veces necesarios, pueden convertirse fácilmente en nuevas formas de dominación) y, en cambio, centrarnos en la invención de una serie de «prácticas de libertad» capaces de impugnar eficazmente las formas en que se nos gobierna habitualmente (Foucault, 1997: 282, 283). El problema con el principio liberal «siempre se gobierna demasiado» es que precisamente en gran medida ha dejado de desempeñar el papel de una práctica de la libertad y se ha convertido en un instrumento de gobierno. Como resultado, ahora es legítimo plantear la cuestión tanto de su aceptabilidad como de la aceptabilidad de las tecnologías gubernamentales neoliberales —junto con la cuestión de cómo crear nuevas formas de actitud crítica y formas alternativas de vida en la sociedad contemporánea—.

4. Sujetos gobernables

Dado que el liberalismo y el neoliberalismo son maneras específicas de gobernar a los seres humanos, siempre es posible, y a veces necesario, oponerse a ellos con el rechazo a ser gobernados de ese modo. En consecuencia, el problema de la crítica y la resistencia deben ser reformulados. En efecto, si tomamos en serio los análisis de Foucault sobre las tecnologías gubernamentales liberales y

neoliberales, así como su definición de la libertad como nada más (pero nada menos) que la relación real entre quienes gobiernan y los gobernados, queda claro de inmediato que la demanda implícita de una práctica efectiva de resistencia en las sociedades neoliberales contemporáneas ya no puede ser la exigencia de más libertad. En cambio, debe ser reconcebida como la exigencia de ser gobernado distintamente, o como el intento de dar una forma diferente a la propia subjetividad y a la propia vida. En otras palabras, el problema no es exactamente cómo ser más libre, sino cómo crear formas alternativas de subjetividad y de vida, es decir, formas alternativas de establecer relaciones consigo mismo y con los demás, distintas de las que fomentan y estructuran las tecnologías neoliberales de gobierno.

La crítica y la resistencia a la gubernamentalidad neoliberal no pueden escindirse de un análisis de las formas concretas de subjetividad que tal tecnología gubernamental produce continuamente a través de una acción en el entorno en el que viven los individuos que dependen de su propia libertad. Efectivamente, Foucault nunca dejó de insistir en el hecho de que el poder no es solo o esencialmente represivo; por el contrario, es productivo, y productivo para los sujetos (Foucault 1978: 94; 1991: 194). Los mecanismos gubernamentales de poder, en particular, conforman las relaciones del individuo consigo mismo y con los demás hasta el más mínimo detalle. En la gubernamentalidad neoliberal, este proceso toma la forma de la constitución de un tipo de subjetividad completamente nuevo: el sujeto neoliberal es un «emprendedor de sí mismo» que trata de manejar eficazmente sus talentos naturales y las habilidades adquiridas dentro de un espacio de libertad que parece ilimitado. Por lo tanto, le resulta extremadamente difícil percibir que este mismo espacio de libertad, junto con su propia subjetividad, están profundamente moldeados por las tecnologías gubernamentales neoliberales:

La sociedad regulada por referencia al mercado en la que piensan los neoliberales es una sociedad en la que el principio regulador no debe ser tanto el intercambio de mercancías como los mecanismos de competencia. Son estos mecanismos los que deben tener la mayor

superficie y profundidad posibles y los que deben ocupar el mayor volumen posible en la sociedad. Esto significa que lo que se busca no es una sociedad sujeta al efecto mercancía, sino una sociedad sujeta a la dinámica de la competencia. No una sociedad de supermercado, sino una sociedad empresarial. El homo oeconomicus buscado no es el hombre del intercambio ni el hombre de consumo; es el hombre de la empresa y de la producción. (Foucault, 2008: 147)

El arte neoliberal de gobierno crea hábitos y expectativas, dando forma a comportamientos, subjetividades y formas de vida. La forma que el neoliberalismo da a la subjetividad o, más precisamente, a la subjetividad de aquellos individuos que no están marginados y excluidos desde el principio (Butler y Athanasiou, 2013: 20, 21; Le Blanc, 2009: 161-191), no es simplemente la de un sujeto-consumidor, sino también la de un sujeto-empresario al que se le anima a maximizar su propio «capital» (que consiste no solo en sus propias habilidades y competencias, sino también en su herencia genética y su bagaje cultural) para poder competir en el mercado global (Becker, 1975: 15-80). Mientras más exitoso sea el individuo en este esfuerzo, más maleable y más fácil y eficientemente será gobernado. Este concepto de «capital humano» permite a Foucault reconceptualizar la constitución neoliberal de las relaciones de uno mismo con uno mismo y con los otros. Los procesos de «internalización» por el sujeto de los mecanismos del mercado redefinen —hasta cierto punto— lo que está en juego en la propia gubernamentalidad neoliberal, cuyo propósito se convierte en el de extender la racionalidad económica más allá de su campo tradicional de aplicación, con vistas a transformar el mercado no solo en un principio de limitación para el Estado, sino también en un mecanismo de inteligibilidad para todo el campo social de las relaciones personales (de Beistegui, 2016: 109-117).

Según Gary Becker y los neoliberales americanos, la teoría del capital humano es un nuevo humanismo: poner a la gente en el «centro de la economía» significa concebir la economía no solo como una teoría de la formación del valor, sino como un análisis de la racionalidad de los individuos que son libres de comportarse y elegir como deseen (Becker, Ewald y Harcourt, 2012: 11). En

consecuencia, desde los años noventa, la inversión en capital humano se ha convertido en un elemento central de un discurso que pretende conciliar el rendimiento económico, el progreso social y el bienestar individual. Sin embargo, como bien observa Luca Paltrinieri, no es posible ignorar que este nuevo impulso humanístico se ve favorecido por la idea de que la inversión en capital humano mejora el rendimiento y la competitividad de la empresa neoliberal. En otras palabras, mientras que los seres humanos son concebidos como fines, son en realidad más fundamentalmente concebidos como medios (Paltrinieri, 2013: 102, 103). Además, la definición de capital humano como un conjunto de competencias, basada en la definición de capital «material», es engañosa. Las competencias, de hecho, nunca se adquieren plenamente, sino que consisten esencialmente en posibilidades futuras. Por lo tanto, tienen un carácter virtual y siempre necesitan actualizarse, ya que su valor no puede definirse en relación con una situación pasada o presente, sino solo en relación con el flujo de ingresos que son capaces de producir en el futuro. El sujeto neoliberal es, por lo tanto, un sujeto esquizofrénico. Esta condición esquizofrénica es precisamente la que hace de su vida algo precario y eminentemente gobernable: tiene que evaluarse a sí misma y a su conjunto de competencias aquí y ahora, pero tal evaluación solo puede referirse a futuras realizaciones de esas competencias (105, 106). Por lo tanto, el sujeto neoliberal puede disfrutar de su capital humano solo en la forma de una autoevaluación interminable y precarizante que debe ser contada como una de las principales estrategias de la gubernamentalidad neoliberal contemporánea. Como dice Judith Butler:

La racionalidad neoliberal exige la autosuficiencia como ideal moral al mismo tiempo que las formas neoliberales de poder trabajan para destruir esa misma posibilidad a nivel económico, estableciendo como precario a cada miembro de la población de forma potencial o efectiva, incluso utilizando la amenaza siempre presente de la precariedad para justificar su mayor regulación del espacio público y su desregulación de la expansión del mercado (Butler, 2015: 14).

Foucault nunca dejó de llamar la atención sobre el discurso humanista como estrategia invocada para promover la eficacia económica. Su análisis en Nacimiento de la biopolítica no es más sino una forma más de esta crítica en la medida en que pretende mostrar que el individuo «libre» al que apela la teoría del capital humano no es una entidad natural, sino un sujeto constituido por las tecnologías neoliberales del propio gobierno (Golder, 2015: 9). En consecuencia, cualquier mención de un «ethos crítico» en la obra de Foucault sobre el neoliberalismo debería ser planteada —y esa sería mi sugerencia— en relación con su intento de visibilizar, analizar y eventualmente desafiar —mediante la creación de otras formas de subjetividad y de vida— los procesos concretos de constitución-subjetiva que el neoliberalismo fomenta.

5. Conclusión

En un artículo muy citado, Andrew Dilts (2011) argumenta que fue gracias a su trabajo sobre el neoliberalismo que Foucault se interesó en los procesos de autoconstitución del sujeto, un interés que lo llevaría eventualmente al estudio de las formas antiguas de cuidado de sí (Foucault, 2005; 2015b). Aunque esta tesis es muy cuestionable (Lorenzini, 2013), como lo demuestran las recientes publicaciones de las conferencias de Foucault de 1980 en el Collège de France y en el Dartmouth College (Foucault, 2014; 2015c), al menos tiene el mérito de poner de relieve la contribución crucial que el trabajo de Foucault sobre el neoliberalismo puede aportar al proyecto de volver a trazar la genealogía de nuestra(s) forma(s) contemporánea(s) de subjetividad. Este proyecto posee una dimensión crítica que es importante subrayar para cuestionar la afirmación de que los análisis de Foucault sobre el antiguo cuidado de sí no son más que una forma de «reforzar» los procesos neoliberales contemporáneos de constitución de un sujeto eminentemente gobernable (Nicoli y Paltrinieri, 2017).

De hecho, si bien es innegable que el trabajo de Foucault sobre la «ética» sigue siendo ampliamente citado y utilizado en los campos de los estudios de gestión y organización (Dean y Villadsen, 2016:

6), se produce por medio de una descontextualización y banalización radicales que transforman el enfoque genealógico de Foucault en un manual ya elaborado para la mejora (empresarial) de uno mismo. Nada más lejos de las intenciones y objetivos de Foucault. Lejos de presentar una «solución» instantánea a los problemas de nuestro tiempo, el interés tardío de Foucault en las relaciones entre la subjetividad y la verdad pretende mostrar que nuestra(s) forma(s) contemporánea(s) de subjetividad está(n) histórica, política y socialmente construida(s), y por lo tanto constituye(n) uno de los principales «campos de lucha» dentro de los cuales es posible enfrentarse a las tecnologías neoliberales de gobierno. Por ello, cuando Foucault insiste, cuando realiza su análisis del antiguo cuidado del yo, en una serie de technai tou biou («artes del vivir») utilizadas por los individuos para conformar su subjetividad de acuerdo con objetivos radicalmente diferentes de los inscritos en el núcleo de la racionalidad neoliberal, no está sugiriendo que simplemente debamos «reactivar» tales técnicas. Más bien, señala que históricamente ha sido posible moldear las relaciones del individuo consigo mismo y con los demás de diferentes maneras y, por lo tanto, que siempre es posible crear nuevas formas de subjetividad y de vida (Davidson, 2013). En otras palabras, la noción de una ética del cuidado del yo define, para Foucault, un conjunto de prácticas incorporadas y contingentes cuyo sentido ético-político y significado estratégico deben ser siempre apreciados en su contexto (Lorenzini, 2015: 265-270).

Desde este punto de vista, hoy en día una ética del cuidado de sí mismo que no ponga en el centro el problema del cuidado de los otros (tanto el que recibimos como el que ofrecemos), corre el riesgo de transformarse en un instrumento de las estrategias gubernamentales neoliberales en lugar de una forma de resistirse a ellas. La ética del cuidado (ver, por ejemplo, Tronto, 1994) es en extremo relevante a este respecto, ya que enfatiza que la noción de sujeto autónomo, que es valorada moral y políticamente, pero que al mismo tiempo es cuestionada perpetuamente por las formas neoliberales de poder, no puede ser posible para los individuos sin un conjunto de relaciones de cuidado que sostengan su vida (Laugier, 2018). Así, al redefinir el tema de una ética del cuidado de sí sobre la base de su vulnerabilidad y de su dependencia esencial respecto a los demás, en lugar de su presunta autonomía,

podemos percibir más fácilmente que la naturaleza precarizadora de los procesos neoliberales de la constitución-subjetiva necesita ser desafiada a través de la elaboración de las «prácticas de "comunicación" del conocimiento, la ayuda mutua y el trabajo cooperativo» (Dardot y Laval, 2013: 321) capaz de abrir un espacio para la creación de nuevas formas de subjetividad y vida[85].

Así pues, la relevancia que continúa teniendo para nosotros hoy en día el trabajo de Foucault sobre el neoliberalismo y las formas antiguas de relación entre subjetividad y verdad es doble. Por un lado, el análisis de Foucault nos invita a reflexionar sobre la(s) forma(s) neoliberal(es) contemporánea(s) de subjetividad y de vida, y a preguntarnos, una vez que se revela que no son naturales ni se dan de una vez por todas, si son aceptables o inaceptables, peligrosas o inofensivas. Por otra parte, Foucault nos invita a considerar nuestra(s) forma(s) de subjetividad y de vida como lo que está más en juego ética y políticamente, es decir, como realidades que en la actualidad están profundamente moldeadas por las tecnologías neoliberales de gobierno, pero que, a través de intentos creativos (individuales y colectivos) de moldearlas de manera diferente, también pueden funcionar como prácticas estratégicas de libertad.

6. Bibliografía

B

all

, Stephen J. y O

lmedo

, Antonio (2013): «Care of the self, resistance and subjectivity under neoliberal governmentalities», en Critical Studies in Education, 54(1), pp. 85-96.

B

ecker

, Gary S. (1975): Human capital: A theoretical and empirical analysis, with special reference to education. New York: National Bureau of Economic Research.

B

ecker

, Gary S.; E

wald

, François y H

arcourt

, Bernard E. (2012): «Becker on Ewald on Foucault on Becker: American neoliberalism and Michel Foucault's 1979 Birth of biopolitics lectures». Institute for Law and Economics Working Paper No. 614/Public Law and Legal Theory Working Paper No. 401. [Recuperado de http://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1076&context=law_and_economics]

B

ehrent,

Michael C. (2009): «Liberalism without humanism: Michel Foucault and the free-market creed, 1976-1979», en Modern Intellectual History, 6(3), pp. 539-568.

— (2010): «Accidents happen: François Ewald, the 'antirevolutionary Foucault', and the intellectual politics of the

French welfare state», en The Journal of Modern History, 82(3), pp. 585624.

B

utler

, Judith (2015): Notes toward a performative theory of assembly. Cambridge: Harvard University Press.

B

utler

, Judith y A

thanasiou

, Athena (2013): Dispossession: The performative in the political. Cambridge: Polity Press.

C

remonesi

, Laura; I

rrera

, Orazio; L

orenzini

, Daniele y T

azzioli

, Martina (2016): «Foucault and the making of subjects: Rethinking autonomy between subjection and subjectivation», en

Cremonesi

, Laura; I

rrera

, Orazio; L

orenzini

, Daniele y T

azzioli

, Martina (eds.): Foucault and the making of subjects, Londres: Rowman & Littlefield, pp. 1-10.

C

ukier

, Alexis (2017): «Entrepreneur de soi ou travailleur aliéné?», en Terrains/Théories, 6. [Recuperado de: http:// journals.openedition.org/teth/918]

Dardot

, Pierre y

Laval

, Christian (2013): The new way of the world: On neoliberal society. Londres: Verso.

Davidson

, Arnold I. (2013): «La fin de l’herméneutique de soi», en

Lorenzini

, Daniele; Revel, Ariane y S

forzini

, Arianna (eds.): Michel Foucault: Éthique et vérité, 1980-1984. París: Vrin, pp. 67-76.

de

Beistegui,

Miguel (2016): The government of desire: A genealogy of the liberal subject. Chicago: University of Chicago Press.

de

Lagasnerie

, Geoffroy (2012): La dernière leçon de Michel Foucault: Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique. París: Fayard.

— (2013): «Néolibéralisme, théorie politique et pensée critique», en Raisons politiques, 52, pp. 63-76.

Dean

, Mitchell y

Villadsen

, Kaspar (2016): State phobia and civil society: The political legacy of Michel Foucault. Stanford: Stanford University Press.

Dilts

, Andrew (2011): «From ‘entrepreneur of the self’ to ‘care of the self’: Neoliberal governmentality and Foucault’s ethics», en Foucault Studies, nº 12, pp. 130-146.

F

oucault

, Michel (1978): The history of sexuality, Vol. 1. New York: Pantheon Books.

— (1982): «The subject and power», en Critical Inquiry, 8(4), pp. 777-795.

— (1985): The use of pleasure: Volume 2 of the history of sexuality. New York: Vintage Books.

— (1991): Discipline and punish: The birth of the prison. Londres: Penguin.

— (1997): The ethics of the concern of the self as a practice of freedom. In Ethics: Subjectivity and truth. New York: The New Press, pp. 281-301.

— (2000): «Space, knowledge, and power», en Power. New York: The New Press, pp. 349-364.

— (2005): The hermeneutics of the subject: Lectures at the Collège de France, 1981-1982. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

— (2007): Security, territory, population: Lectures at the Collège de France, 1977-1978. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

— (2008): The birth of biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

— (2014): On the government of the living: Lectures at the Collège de France, 1979-1980. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

— (2015a): «Qu'est-ce que la critique?», en Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi. París: Vrin, pp. 33-70.

— (2015b): «La culture de soi», en Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi. París: Vrin, pp. 81-98.

— (2015c): About the beginning of the hermeneutics of the self: Lectures at Dartmouth College, 1980. Chicago: University of Chicago Press.

G

older

, Ben (2015): Foucault and the politics of rights. Stanford: Stanford University Press.

Gros

, Frédéric (2013): «Y a-t-il un sujet biopolitique?», en Nóema, 4(1), pp. 31-42.

Gros

, Fréderic;

Lorenzini

, Daniele;

Revel

, Ariane; y

Sforzini

, Arianna (2013): «Introduction au dossier ‘Les néolibéralismes de Michel Foucault’», en Raisons politiques, 52, pp. 5-11.

Laugier

, Sandra (2018): «Politics of vulnerability and responsibility for ordinary others», en

Ferrarese

, Estelle (ed.): The politics of vulnerability. New York: Routledge, pp. 57-73.

Le

Blanc

, Guillaume (2009): L'invisibilité sociale. París: PUF.

Lorenzini

, Daniele (2013): «Dall'ermeneutica del sé alla politica di noi stessi», en Nóema, 4(1), pp. 1-10.

— (2015): Éthique et politique de soi: Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire. París: Vrin.

— (2016): «From counter-conduct to critical attitude: Michel Foucault and the art of not being governed quite so much», en Foucault Studies, 21, pp. 7-21.

Nicoli

, Massimiliano y

Paltrinieri

, Luca (2017): «Du management de soi à l'investissement sur soi: Remarques sur la subjectivité post-néo-libérale», en Terrains/ Théories, 6. [Recuperado de: https://teth.revues.org/929]

Paltrinieri

, Luca (2013): «Quantifier la qualité: Le 'capital humain' entre

économie, démographie et education», en Raisons politiques, 52, pp. 89-107.

Taylan

, Ferhat (2013): «L'interventionnisme environnemental, une stratégie néolibérale», en Raisons politiques, 52, pp. 77-87.

Tronto

, Joan C. (1994): Moral boundaries: A political argument for an ethic of care. New York: Routledge.

Zamora

, Daniel (2014): «Can we criticize Foucault?», en Jacobin. [Recuperado de: https://www.jacobinmag.com/2014/12/foucault-interview/]

Traducción: Juan Horacio de Freitas de Sousa

81 Una versión de este documento fue presentada en el taller internacional «La forma que el capitalismo da a nuestras vidas» en el Centro Marc Bloch, Berlín, el 15-16 de septiembre de 2016, y en la conferencia internacional «Foucault: Ética e política» en la Universidade da Beira Interior, Covilhã, del 2 al 3 de marzo de 2017. Estoy en deuda con Alyson Cole, Estelle Ferrarese, Katia Genel, Rahel Jaeggi, Maria Muhle y los dos críticos anónimos del Journal for Cultural Research por sus generosos y fructíferos comentarios. Estoy especialmente agradecido a Sabina Vaccarino Bremner por sus comentarios penetrantes y su inestimable ayuda.

82 Por «ética» quiero decir «las formas de elaboración que uno realiza sobre sí mismo, no solo para que su conducta se ajuste a una determinada regla, sino para tratar de transformarse en el sujeto ético de su comportamiento» (Foucault, 1985: 27). Y puesto que la propia vida (cotidiana) es el lugar en el que la manera en que uno es gobernado por otros está ligada al modo en que ella se conduce a sí misma (Foucault, 2015c: 26), los procesos de constitución-subjetiva y la(s) forma(s) adoptada(s) por la vida de uno son estrictamente correlativos. Respecto a este punto, véase Lorenzini, 2015: 10, 11, 88.

83 «[El entorno] es lo que se necesita para dar cuenta de la acción a distancia de un cuerpo sobre otro. Es, por tanto, el medio de una acción y el elemento en el que circula. (…) El entorno es un cierto número de combinaciones y efectos generales que soportan a todos los que viven en él. Es un elemento en el que se produce un vínculo circular entre efectos y causas, ya que un efecto desde un punto de vista será causa desde otro. (…) Finalmente, el entorno aparece como un campo de intervención en el que, en lugar de afectar a los individuos como un conjunto de sujetos jurídicos capaces de realizar acciones voluntarias —que sería el caso de la soberanía— y en lugar de afectarles como una multiplicidad de organismos, de cuerpos capaces de performances y que requieren performances —como en la disciplina—, intenta afectar, más bien, a una población» (Foucault, 2007: 20, 21).

84 Pero esto también es cierto, al menos en parte, para las formas más antiguas de gobierno «pastoral». Véase Lorenzini, 2016: 15-17.

85 Sobre este punto, véase también Cukier, 2017, que denuncia con razón la explotación de la cooperación bajo el neoliberalismo, pero que, basándose en el concepto de alienación, infravalora los procesos de fabricación de una forma neoliberal de subjetividad. Por lo tanto, subestima el lado «productivo» de los mecanismos gubernamentales neoliberales que los análisis de Foucault nos ayudan a percibir.

Feminismo y Gubernamentaliad Neoliberal[86]

Johanna Oksala

Los académicos y las académicas feministas ha analizado de forma extensiva los cambios que el giro neoliberal ha producido en la situación de las mujeres, pero las formas en que se evalúa el impacto del neoliberalismo en la política y teoría feministas varían. Algunos de estos teóricos y teóricas han argumentado que el feminismo debería retomar su interés por la política socialista y poner en primer plano las cuestiones económicas relativas a la redistribución con miras a disputar la hegemonía al neoliberalismo[87]. En ocasiones además se señalando al posestructuralismo —y a su predominio en la investigación feminista— como el responsable del debilitante distanciamiento de los paradigmas socialista o marxista (Eisenstein, 2009). Una versión más débil de esta crítica sostiene que los enfoques posestructuralistas no son apropiados para encarar las nuevas realidades a las que el neoliberalismo ha dado lugar. La versión más fuerte afirma que el feminismo posestructuralista es sintomático e incluso parcialmente responsable de la propia configuración neoliberal. Hester Eisenstein, por ejemplo, ha sostenido que el giro posmoderno, que tuvo lugar en la década de 1980 en la disciplina de los women's studies, debido a su énfasis en el discurso y su desconfianza en las grandes narrativas, había socavado el análisis sistemático del sistema capitalista (2009: 212-13). El actual ascenso global del neoliberalismo, en tanto que paradigma político y económico dominante, requeriría entonces que el feminismo tomase distancia de los análisis posestructuralistas y posmodernos, centrados en los actos individuales de resistencia y que, al mismo tiempo, retornase a un análisis estructural del capitalismo global.

Comparto este diagnóstico en la medida en que la rápida neoliberalización que ha caracterizado los últimos cuarenta años ha colocado a las mujeres y al pensamiento feminista en un situación política completamente nueva. Sin embargo, frente al pensamiento feminista que considera responsable del actual impasse al ascenso de las formas de pensamiento posestructuralista en la teoría feminista y que aboga por un retorno al feminismo socialista,

considero que dicho retorno representa una nostalgia peligrosa, que despojaría a la teoría feminista de la relevancia política que le queda. Mi posición es que el giro posestructuralista en la teoría feminista, que tuvo lugar en las décadas de 1980 y 1990, supuso un avance importante, y ahora su fuerza teórica y política ha de ser únicamente redirigida para poder dar cuenta de nuevas realidades tales como el neoliberalismo y la globalización. En este sentido, sostengo que el pensamiento de Foucault ofrece una aproximación de diagnóstico del neoliberalismo más matizada que la del tradicional feminismo socialista del bienestar, dado que nos permite dar cuenta de los efectos constitutivos del neoliberalismo. Efectos que incluyen tanto las nuevas formas que adopta el sujeto, como también los límites de lo que se entienden como opiniones políticas viables y racionales en la sociedad actual. Además, mostraré cómo la aproximación foucaultiana al neoliberalismo pone de manifiesto la constitución política de la propia esfera económica, desde una analítica crítica.

Las lecciones de Foucault sobre el neoliberalismo (2008), impartidas en el Collège de France en 1979, ofrecen un original marco conceptual y teórico para el análisis crítico del neoliberalismo y, sin embargo, sorprende la escasa atención que han recibido por parte del pensamiento feminista. El nivel en el que Foucault opera es distintivo: su análisis genealógico de la gubernamentalidad neoliberal no trata de ofrecer una explicación histórico-causal del giro neoliberal[88]. Más bien, busca esbozar la ontología histórica del neoliberalismo —la constitución de un nueva organización neoliberal en el ámbito de lo social— mostrando cómo las políticas neoliberales arraigan en cambios históricos sustanciales en nuestra concepción de lo político y de las prácticas de gobierno[89]. En este curso, Foucault emplea la noción de neoliberalismo de una manera que resulta poco convencional para los enfoques actuales, en tanto que sitúa el inicio de su génesis en la Alemania de la década de 1930. Estas lecciones analizan dos de las formas que habría adoptado el programa neoliberal. La forma inicial alemana estaría representada por los partidarios de la Escuela económica de Friburgo, los llamados ordoliberales, tales como Walter Eucken and Wilhelm Röpke; y la otra, la forma americana, la constituiría el neoliberalismo de la Escuela de Chicago que, pese a derivar de la anterior, sería en algunos aspectos

más radical. En este curso, el neoliberalismo es considerado, de forma decisiva, como una forma de gubernamentalidad, un racionalidad de gobierno que produce nuevos tipos de sujetos políticos y una nueva organización del ámbito de lo social. No se reduciría a un conjunto de políticas económicas, tales como la regulación del capital, la maximización de los beneficios empresariales o el desmantelamiento del estado del bienestar. La noción de neoliberalismo, en tanto que una forma de gubernamentalidad, se extiende más allá de la política económica o incluso del ámbito económico, tal y como ha sido concebido tradicionalmente. Un rasgo fundamental de la gubernamentalidad neoliberal no lo constituiría, por ejemplo, la mera supresión de la regulación de los mercados, más bien lo sería la eliminación de la frontera que separaría lo social y lo económico: la racionalidad de mercado —el cálculo costo-beneficio— debe de extenderse y difundirse por todas las instituciones y prácticas sociales.

Aquí mostraré que este marco resulta de vital importancia para el diagnóstico feminista de la realidad política contemporánea. Mi argumentación se desplegará en cuatro momentos. En los dos primeros apartados, comentaré algunas repuestas del feminismo socialista al neoliberalismo y criticaré el reduccionismo que implica el hecho de que trate al neoliberalismo como un conjunto de políticas económicas con efectos indeseables para el bienestar de las mujeres. Trataré de mostrar que, pese a su intención crítica, estas repuestas fracasan al encarar la racionalidad política subyacente al neoliberalismo y que, en consecuencia, no tienen en cuenta sus efectos constitutivos. En la tercera sección, retomo el trascendental debate entre Nancy Fraser y Judith Butler en torno a la política feminista que tuvo lugar en la revista Social Text en 1997, para demostrar que el análisis crítico de la distinción economía/cultura ha de ser central en la consideración de las formas feministas de resistencia contra el neoliberalismo. En el apartado final analizo con mayor detalle la genealogía foucaultiana del neoliberalismo y sostengo que es capaz de ofrecer a la teoría feminista un marco de diagnóstico crítico y propiciar asimismo respuestas nuevas a la expansión y al dominio neoliberal.

Se ha de señalar desde el inicio que el análisis que aquí presento sobre el neoliberalismo se restringe a Europa y a América del norte,

dicho de otro modo, está limitado a un número de países capitalistas occidentales liberales que, durante las últimas cuatro décadas, han sufrido significativas reestructuraciones económicas marcadas por la agenda neoliberal. El impacto total del giro neoliberal es global, y ya otros han argumentado de manera convincente que las mujeres del sur global han soportado los efectos más nocivos y de mayor alcance[90]. No obstante, un análisis global del neoliberalismo queda desafortunadamente fuera del alcance de este artículo.

Feminismo, socialdemocracia y neoliberalismo

Algunas investigadoras feministas han tratado de demostrar, desde una posición crítica, que el avance del neoliberalismo ha tenido lugar en buena medida a expensas de las mujeres. Por ejemplo, Sylvia Walby (2011) argumenta que el mayor desafío para el futuro del feminismo lo constituyen el ascenso del neoliberalismo y sus implicaciones —incremento de las desigualdades económicas, regresión democrática y crisis medioambiental—. Walby sostiene que los efectos del neoliberalismo están atravesados por la diferencia de género de dos maneras. En primer lugar, el impacto negativo de las políticas neoliberales lo soportan fundamentalmente las mujeres. Sus empleos se ven mucho más afectados por los recortes en el gasto público, ya que el colectivo de las mujeres ocupa con frecuencia puestos de trabajo en el sector público. La carencia de servicios sociales y beneficios afecta mucho más a las mujeres que a los hombres, puesto que son más pobres y también más dependientes de dichos servicios (Walby, 2011: 118). En segundo lugar, Walby afirma que el ascenso del neoliberalismo ha hostilizado el contexto político en el que el feminismo se ve obligado a operar para la consecución práctica de sus objetivos. El declive de los sindicatos ha mermado las potenciales alianzas con las que las feministas podrían establecer coaliciones, mientras que la falta de financiación de las instituciones públicas ha dificultado la promoción activa de iniciativas para la igualdad de género (2011: 114). El neoliberalismo propicia cambios sociales, económicos y políticos que «incrementan directamente la desigualdad de género,

a través del desmedido impacto que tiene en los trabajos y en el bienestar de las mujeres, y también mediante la constitución de un contexto político menos propicio para el compromiso de las mujeres en la esfera pública y para la implementación de políticas de género innovadoras» (2011: 158). Como remedio a esta situación, Walby aboga por la tradicional defensa del estado de bienestar —alguna variante de las políticas socialistas combinadas con conciencia o perspectiva feminista—. Dicha autora considera que el feminismo y la democracia social se solapan necesariamente: el feminismo y los proyectos de democracia social, ambos, tendrían contribuciones sustantivas que ofrecerse mutuamente, ya que comparten el interés por la regulación democrática de la economía (2011: 123).

De forma similar, Hester Eisenstein afirma que los efectos que el neoliberalismo tiene sobre la vida de la mayoría de las mujeres son ciertamente desastrosos (2009). Si bien algunas mujeres con educación superior han tenido éxito ascendiendo en la carrera empresarial —casi alcanzando la paridad con los hombres en algunos sectores laborales—, las mujeres que no han tenido acceso a la educación o a servicios, redes personales o prestaciones que se ocupen del cuidado de sus hijos durante la jornada laboral se verían cada vez más empujadas a aceptar trabajos temporales y a tiempo parcial, de baja remuneración. La disposición de las mujeres a entrar de forma masiva a formar parte de la mano de obra laboral habría servido a los intereses del capital, manteniendo los salarios a la baja. No obstante, lo nuevo, la nueva economía neoliberal constituida sobre empleos temporales y de baja remuneración —los llamados McJobs—, se vale del trabajo femenino incluso con mayor intensidad (Eisenstein, 2009: 107-109). Eisenstein sostiene que estos cambios estructurales en la naturaleza del trabajo acarrean un nuevo desafío para el feminismo liberal mainstream, que considera la independencia económica como clave del empoderamiento de las mujeres. En lugar de asumir los valores del individualismo y la autodeterminación que caracterizan al feminismo liberal, deberíamos retomar los ideales del colectivismo y la solidaridad que animan al feminismo socialista. La política feminista requeriría una perspectiva mucho más consciente de las cuestiones de clase (Eisenstein, 2009: 212-213).

Mi objetivo aquí no es desafiar la validez de las consideraciones de

Walby y Eisenstein respecto a las repercusiones que tiene del giro neoliberal sobre las mujeres, tampoco lo es negar que la implementación de políticas socialistas solucionaría muchos de sus efectos problemáticos. En lo que quiero insistir, no obstante, es que el tipo de desafío político que el neoliberalismo supone para el feminismo requiere de medidas políticas y de intervenciones teóricas que vayan más allá de las políticas socialistas de bienestar.

Walby contrapone el neoliberalismo a la socialdemocracia y sostiene que los Estados Unidos habrían adoptado una forma neoliberal tanto en los regímenes de género como de clase; mientras que la Unión Europea adoptaría una forma relativamente más democrática (2011: 159). Sin embargo, también la Unión Europea ha adoptado sistemáticamente las políticas neoliberales y los principios económicos y, en algunas ocasiones, su aplicación ha sido incluso más consistente que la que ha tenido en los Estados Unidos. Sostengo que la idea de que los regímenes de género y de clase se despliegan en modos opuestos, uno neoliberal y otro social-demócrata respectivamente, constituye una abstracción excesivamente simplificada, que no ofrece al análisis feminista ni claridad teórica ni eficacia política. En lugar de tratarlos como opuestos, propongo que, siguiendo a Foucault, consideremos a la social-democracia y al neoliberalismo de manera más fundamental como dos variantes de la misma racionalidad gubernamental.

Desde mi punto de vista, lo que hace que resulte particularmente útil la interpretación filosófica de Foucault del neoliberalismo es que, en el análisis crítico que de él lleva a cabo, no lo considera como una ideología, una doctrina económica o un régimen político, sino como un manera específica de gobierno, concebida y coordinada racionalmente. Cuando se comprende que el neoliberalismo y el Estado se combinan en la forma de un conjunto de prácticas gubernamentales racionalmente coordinadas, no es posible entenderlos simplemente como antitéticos. Este desplazamiento de perspectiva hacia la gubernamentalidad neoliberal permite a Foucault afirmar de manera provocativa que, pese a que tuvo lugar una gubernamentalidad liberal, nunca existió una socialista. Las políticas de bienestar socialistas, dominantes en Europa desde la Segunda Guerra Mundial hasta el giro neoliberal en la década de 1970, hubieron de operar en el marco de la

gubernamentalidad que se había desarrollado y expandido desde el siglo

xviii

. De acuerdo con Foucault, el socialismo en el Oeste de Europa habría tenido que entregarse a la racionalidad de gobierno liberal y asumir el papel de mero compensador de los dañinos efectos sociales del libre mercado. Dicho en otros términos, allí el socialismo se habría visto forzado a adoptar la forma de un liberalismo encubierto y no manifiesto.

No hay racionalidad gubernamental del socialismo. De hecho, el socialismo —y la historia lo ha demostrado— solo puede llevarse a la práctica si se lo engancha a diversos tipos de gubernamentalidad. Gubernamentalidad liberal, y a la sazón el socialismo y sus formas de racionalidad cumplen el papel de contrapeso, correctivo, paliativo a sus peligros internos (Foucault, 2008: 92).

Es importante tomarse seriamente la provocación de Foucault. Su genealogía del neoliberalismo pone de manifiesto que las raíces del giro arraigan, más profundamente de lo que se suele pensar, en el nacimiento de un nueva forma de razón gubernamental formulada, concebida y delineada a mediados del siglo

xviii

, que se expresa en la economía política. La clave del argumento de Foucault es que la comprensión y práctica modernas del gobierno neoliberal se constituyeron sobre un nuevo régimen de verdad que demarcó al mismo tiempo sus propios límites, el mismo que estableció una inusitada relación entre el poder político y el conocimiento económico. Sintetizando sus rasgos fundamentales, por primera vez en la historia era posible hacer afirmaciones científicas con pretensión de verdad sobre la economía. El pensamiento económico no tenía ya como su principal preocupación la justicia —por ejemplo, el derecho soberano para

establecer restricciones al comercio o la imparcialidad del mercado —, sino la propia verdad. La nueva ciencia económica prescribía que el buen gobierno no debía interferir con los mecanismo del mercado que se guían de forma espontánea por sus propias leyes autónomas y establecen sus propias verdades. Dado que los mecanismos de mercado —la mano invisible de Adam Smith— garantizarían que la persecución de intereses personales condujese espontáneamente al bien común, sería irracional poner dicha búsqueda bajo control político. No habría forma de contra-argumentar políticamente contra las verdades económicas sin caer en la irracionalidad. Esto significa que, una vez que se definía algo como un asunto económico —como por ejemplo la magnitud de la diferencia de renta entre pobres y ricos— se lo trasladaba de la esfera de la justicia a la esfera de la verdad.

Foucault enfatiza además en el hecho de que todas las formas políticas modernas se hayan imbricado con cuestiones biopolíticas —la maximización del bienestar de la población—. En la modernidad se habría llegado a inteligir al pueblo como una población con propiedades biológicas cuantificables y a la buena gobernanza como garantía de maximización de la salud y la longevidad de la población. El objetivo incuestionable del buen gobierno habría llegado a ser la mejor provisión posible del cuidado de la vida a través de los medios que ofrece el desarrollo económico: en el marco del sistema económico capitalista se acepta generalmente que solo el crecimiento económico —un continuo incremento de la productividad— puede proveer mejores niveles de calidad de vida para todos y, así, garantizar la mejor de las vidas. Se entiende que un orden económico capitalista estable, tanto en su variante neoliberal como en la socialdemócrata, está estructuralmente supeditado al crecimiento económico. Esta equiparación entre buen gobierno y crecimiento económico es claramente un constructo moderno: hoy, el incremento del PIB —producto interior bruto— se constituye como el único y más trascendental de los objetivos de todos los gobiernos a lo largo y ancho del mundo.

De ahí que haya resultado casi imposible frenar el despliegue del neoliberalismo en el marco de la actual gubernamentalidad, para la cual el progreso económico —definido por el crecimiento del PIB—

se ha constituido como el incuestionable objetivo político de todo buen gobierno y para el que las verdades económicas —políticamente neutras— constituyen el medio fundamental para lograrlo. El discurso económico neoliberal simplemente ha ganado en este juego de verdad gubernamental: según los neoliberales, el mejor modo de alcanzar dicho crecimiento económico sería mediante el comercio internacional libre, presupuestos sólidos —refiriéndose normalmente a la austeridad fiscal, lo que se traduce en recortes en el gasto social— inflación sostenida, privatizaciones y desregulación de mercados. En el marco de esta cosmovisión económica, los fenómenos de mercantilización y privatización, por ejemplo, son considerados como medios particularmente efectivos de acelerar el crecimiento, en tanto que el PIB se mide en términos de transacciones mercantiles. Evidentemente, se generarán más transacciones mercantiles si se convierten en mercancías privadas lo que anteriormente eran servicios públicos o no comerciales, los productos culturales, las formas de vida, el espacio físico o las relaciones sociales, que han sido actualmente redefinidos como mercancías privadas. Formalmente esto se traduce en más crecimiento económico en términos del PIB (Patomäki, 2008: 163). Dicho en otros términos, el avance del neoliberalismo ha significado que, mientras que las políticas dirigidas al crecimiento económico han cambiado espectacularmente, no lo ha hecho el objetivo biopolítico de maximización de la riqueza y bienestar de la población, que ha permanecido inalterado.

Las críticas socialistas del neoliberalismo aciertan sin duda al demostrar que su ascenso ha tenido lugar en paralelo al incremento de la riqueza de las élites. Desde que tuvo lugar el giro neoliberal global en la década de 1970, los niveles de riqueza de los estratos de población de mayor renta han aumentado exponencialmente. A menudo, la crítica socialista considera que el objetivo básico del giro neoliberal es precisamente la nueva distribución de la riqueza: el proyecto neoliberal habría sido un intento deliberado de restaurar el poder y la riqueza de las clases altas[91]. No obstante, cuando asumimos que el gobierno neoliberal se propone como objetivo la maximización de la riqueza material de todos, y no solo el bienestar de las élites, los modelos de resistencia al neoliberalismo se tornan más complejos: tal y como dice el slogan popular, cuando la marea sube, todos los barcos se elevan [the

rising tide lifts all boats]. Esto lleva a que las crecientes desigualdades de riqueza no sean consideradas como un objetivo discrecional del gobierno neoliberal, sino como consecuencias inoportunas —aunque inevitables— de este. En este contexto, la recurrente crisis de la izquierda puede ser atribuida al hecho de que capitalismo del bienestar —el bienestar de todos en una sociedad capitalista— no es su demanda política distintivita. Además de que también muchos neoliberales apoyan este mismo objetivo, han sido ellos los que han tenido éxito en la formulación de un discurso económico triunfante sobre los mejores medios para lograrlo. Desde finales de la década de 1970, la izquierda ha sido recurrentemente la perdedora en los debates centrados en una cuestión tan clave como lo es el crecimiento económico. Se ha visto forzada o bien a aceptar recurrentemente «la cruda realidad económica», o bien a respaldar sus demandas políticas con argumentos morales —argumentos que se ven como una forma de compasión inapropiada con los que han fracasado en moldear sus vidas según el modelo del emprendedor— (Brown 2005: 56). Según la formulación de William Connolly (1984: 227-231), mientras que el estado de bienestar necesita una economía creciente y de crecimiento para mantener y financiar sus programas distributivos, por su parte, el crecimiento en el marco de la propia estructura de la economía capitalista solo puede lograrse implementando políticas que resultan inconsistentes con los principios de justica que supuestamente subyacen a tales programas.

Los análisis feministas, como los de Walby y Eisenstein, centrados principalmente en el bienestar material de las mujeres —como, por ejemplo, el empleo o los beneficios sociales—, en la medida en que participan en este debate, se ven obligados a enfrentarse a la ardua tarea de mostrar en términos económicos que las reformas neoliberales resultan perjudiciales para las mujeres. En el marco de ese debate esencialmente economicista, no puede resultar evidente de ningún modo que el feminismo y las políticas socialistas se superponen necesariamente, ni tampoco puede hacerse obvio que las políticas socialistas son la mejor garantía del bienestar de las mujeres. Si los programas del bienestar y las iniciativas feministas —tales como los albergues de mujeres y las campañas de prevención de la violación— solo pueden ser financiados mediante una economía en crecimiento, y la supuesta objetividad de los

hechos económicos indica que el crecimiento de la economía solo es posible mediante la implementación de políticas neoliberales, no puede ya resultar tan evidente la incompatibilidad entre el bienestar de las mujeres y el neoliberalismo[92]. Necesitamos, o bien dar con mejores argumentos económicos que muestren cómo el crecimiento económico puede alcanzarse por otras vías —una tarea que yo tendré que dejar para economistas de formación—, o bien, como filósofas o filósofos feministas, hemos de tener como blanco principal la actual gubernamentalidad, aquella que considera ciertas verdades económicas como políticamente neutrales y para la que la buena vida de la población depende esencialmente del crecimiento económico (definido en términos del PIB). Por lo tanto, la resistencia a la gubernamentalidad neoliberal implicaría entonces plantear cuestiones filosóficas complejas, tales como: ¿cuál es el estatus epistemológico de las verdades económicas? ¿Son realmente neutrales en términos de juicios de valor? ¿Qué efectos políticos tienen? ¿Son nuestros criterios actuales de progreso económico y de bienestar humano apropiados? ¿Es el crecimiento económico un propósito social y ecológicamente sostenible?

El sujeto feminista

Otra cuestión clave, que apunta más allá de las tradicionales políticas de bienestar socialistas, es la que concierne al sujeto feminista. Una perspectiva foucaultiana pondría de manifiesto que el impacto del neoliberalismo no se limita al desmantelamiento del Estado de bienestar: en tanto que una forma de gubernamentalidad, el neoliberalismo constituye nuestras concepciones de la política y de la acción política, pero también de nosotros mismo como sujetos políticos. Esto implica que también el sujeto feminista, así como la propia comprensión de lo que son políticas feministas, están moldeados y constituidos según la actual gubernamentalidad neoliberal. «Mujeres», «feminismo» y «política feministas» no son hechos naturales, entidades apolíticas simplemente afectadas o atravesadas por cambios empíricos incuestionables de la sociedad. Más bien, son dichos cambios los que fundamentalmente los constituyen y moldean, al igual que ocurre con las concepciones y

creencias que presuponemos sobre el mundo social. La valoración del impacto de la gubernamentalidad neoliberal requiere también examinar cómo nuestras concepciones de la subjetividad femenina, la ciudadanía, la acción política o la liberación feminista, por ejemplo, se han visto transformadas como efecto de la hegemonía neoliberal.

Desde una perspectiva foucaultiana, los análisis de Walby y Eisenstein resultan problemáticos, en tanto que asumen que la intensificación de las tecnologías de poder neoliberales no afectan a la constitución del sujeto feminista (socialista). Si aceptamos la compresión clave de Foucault, de que la constitución del sujeto es un proceso absolutamente histórico y extremadamente precario, hemos de asumir consecuentemente que es posible aprehender cómo ésta cambia, incluso en periodos relativamente cortos de tiempo, como son los últimos cuarenta años. Con ello pretendo sugerir que la propagación e intensificación de la gubernamentalidad neoliberal ha significado que las mujeres también han llegado a ser percibidas —y percibirse a ellas mismas — como sujetos neoliberales —sujetos egoístas de interés que toman decisiones libres basadas en el cálculo económico racional—. Las mujeres ya no solo quieren un hogar feliz, también quieren dinero, poder y éxito. Son sujetos de interés atomizados y autónomos, que compiten por oportunidades económicas disponibles.

El ascenso de este nuevo tipo de sujeto femenino neoliberal puede ser descrito y documentado de varias formas —tales como el análisis de la cultura visual o mediante datos sociológicos—. La socióloga Angela McRobbie (2009), por ejemplo, ha combinado elementos de la sociología feminista y de los estudios culturales en un provocativo intento de realizar un mapa del campo de la cultura popular y de la política posfeminista, principalmente en Gran Bretaña. En él se examinan los cambios en el cine, la televisión, la cultura popular y las revistas de mujeres, y muestra cómo el contenido feminista ha desaparecido en las últimas décadas, viéndose progresivamente reemplazado por el individualismo agresivo, por un falocentrismo hedonista femenino en el campo de la sexualidad y por la obsesión con la cultura de consumo. Otros libros populares, dirigidos a una audiencia extensa y mainstrean,

han documentado este mismo desplazamiento en las actitudes culturales: The New Feminism de Natasha Walter y Female Chauvinist Pigs de Ariel Levy. El libro de Waltes articula ideas sobre la feminidad y el feminismo que, durante el transcurso de las décadas de 1980 y 1990, se hicieron dominantes en el Reino Unido, al mismo tiempo que construye y presenta una narrativa victoriosa del éxito económico de las mujeres. Por su parte, Walters insiste en que una mujer puede considerarse feminista y, no por ello, dejar de pasar por casarse de blanco, comprar pornografía, llevar ropa de diseño o incluso ser una prostituta o una estrella del porno, siempre y cuando todo ello haya sido fruto de su propia elección o decisión. Dicho de otro modo, es relevante el modo en que las mujeres hablan, se visten o expresan su sexualidad en la medida en que están persiguiendo sus propias inclinaciones. Para Walters, las cuestiones reales del feminismo son las que se refieren a la libertad personal, a la independencia económica y al éxito profesional en todas las áreas laborales (1998: 193). Desde una disposición más crítica, Levy describe la manera en que la creciente pornificación de todos los aspectos de la vida cotidiana ya no se entiende en oposición a los propósitos políticos feministas, sino que, en su lugar, se interpreta como una evidencia de que el feminismo ya ha alcanzado sus objetivos. Que las mujeres también lean la revista Playboy y se hagan la depilación brasileña es percibido cada vez más como signo de su liberación y empoderamiento.

El argumento que aquí despliego sobre el ascenso del sujeto femenino neoliberal no es de carácter empírico, sino esencialmente filosófico. Lo que significa que, aunque se puedan ilustrar los hechos y las descripciones, dicho razonamiento filosófico no puede por definición ser probado o refutado de forma conclusiva. La contribución más conocida de Foucault a la teoría feminista constituye ya una premisa: la intelección filosófica de que cualquier análisis de las relaciones de poder ha de reconocer las formas de constitución de los sujetos en ellas implicados. El poder no ha de concebirse como una relación externa que tiene lugar entre sujetos pre-constituidos, sino como aquello que constituye a los propios sujetos: su constitución solo deviene posible en un campo de relaciones de poder siempre cambiante, disputado y precario. Esta intelección debe seguir siendo central cuando tratamos de comprender y evaluar los efectos del neoliberalismo en la teoría y la

política feminista. Si aceptamos que las técnicas de gobierno neoliberales han llegado a caracterizar cada vez más nuestras sociedades —y si aceptamos además que hay un nexo intrínseco entre las formas del poder y las formas del sujeto—, de ello se sigue entonces que el giro neoliberal, concerniente a las técnicas de gobierno, ha requerido un cambio en la correspondiente constitución del sujeto.

Tal y como han enfatizado algunos de sus intérpretes, Foucault teoriza la gubernamentalidad neoliberal como un modo particular de producción de subjetividad: la gubernamentalidad neoliberal produce sujetos que actúan como emprendedores individuales en todas las dimensiones de sus vidas[93]. El sujeto gobernable se presenta así como un ser egoísta y racional, que se conduce por el campo social haciendo constantemente elecciones basadas en un saber económico y en un cálculo riguroso de los costes necesarios y los beneficios deseados. Se trata de individuos atomizados, cuyo egoísmo natural y cuya tendencia a competir han de ser fomentadas y reforzadas. Sometida a la gubernamentalidad neoliberal, la sociedad ha devenido así un juego en el que individuos egoístas atomizados compiten por conseguir el máximo rendimiento económico. Tal y como Foucault señala:

La vida del individuo se ha de inscribir no dentro de un marco de gran empresa que sería la compañía o (...) el Estado, sino en el marco de una multiplicidad de empresas diversas encajadas unas en otras y entrelazadas (…). Y, por ultimo, la propia vida del individuo —incluida la relación, por ejemplo, con su propiedad privada, su familia, su pareja, la relación con sus seguros, y su jubilación— debe hacer de él algo así como una suerte de empresa permanente y múltiple (2008: 241).

Como ya han señalado de forma significativa algunas teóricas feministas, sin embargo, el análisis foucaultiano de la subjetivación es ciego a sus modalidades propiamente femeninas (Bartky, 1988). Se da por supuesto que el sujeto económico neoliberal es masculino. Una objeción filosófica importante a mi alegato sobre el sujeto neoliberal femenino advertiría entonces de la existencia de un

divorcio entre la gubernamentalidad liberal y su correspondiente sujeto femenino. Las críticas feministas han argumentado de forma convincente que, en el marco del paradigma político liberal, no se ha dado —o incluso ha sido estructuralmente imposible— la idea de que todas las mujeres dirijan sus acciones según un interés propio calculado, hasta la exclusión expresa de todos los demás valores. La naturalización de la familia en el liberalismo político habría significado que las mujeres no podían ser representadas como aquello que eran los hombres, sujetos individualistas, egoístas y posesivos. Tay y como ha señalado, por ejemplo, Wendy Brown (1995: 157) el sujeto del liberalismo en tanto que figura fundamental de auto-interés y auto-orientación está reñido con cómo han sido constituidas las mujeres. La mujer independiente —una mujer sin hijos, soltera o lesbiana— se ha constituido como signo de una sociedad desestructurada o como seña de un fracaso individual en la 'adaptación a la feminidad'. Tales figuras 'antinaturales» ponen de manifiesto con claridad cómo el orden social presupuesto por el liberalismo está en sí mismo totalmente atravesado por la cuestión del género, reproduciendo tanto una división del trabajo por géneros y una división según el género de las sensibilidades y actividades de los sujetos. El papel tradicional que las mujeres han desempeñado en la familia ha estado basado en la renuncia a su interés personal para que sus maridos e hijos pudieran realizar una subjetividad autónoma. Los términos constituyentes del discurso y de la práctica política liberales —individual, autónomo y egoísta—, al mismo tiempo que dependen en esencia de su oposición implícita al sujeto y al conjunto de actividades consideradas femeninas, ocultan su propia dependencia (Pateman, 1988).

No obstante, yo sostengo que dicha situación ha sufrido una transformación significativa en la gubernamentalidad neoliberal, por su tratamiento reduccionista de todas las cuestiones sociales como económicas. En las últimas décadas hemos sido testigos de un cambio sustancial en la constitución de la familia, en el parentesco y en las relaciones íntimas: la lógica de mercado ha permeado también estos ámbitos, ámbitos que ya no están tan fundamentados en lazos familiares estables. En la actualidad, no es estructuralmente imposible que un número significativo de mujeres puedan ser sujetos liberales en el pleno sentido del término —no

solo sujetos individuales de derechos, sino también sujetos egoístas de interés—. En la medida en que la gubernamentalidad neoliberal ha propiciado una creciente mercantilización de la esfera privada —por ejemplo, del trabajo doméstico y de cuidados—, se pueden comprar ahora con relativa facilidad el auto-interés o egoísmo de mujeres, mediante la subordinación y la explotación de otros y otras.

Mientras que, por una parte, se ha de reconocer que el trabajo doméstico y el trabajo de cuidados mercantilizados siguen siendo desempeñados habitualmente por otras mujeres, por otra parte, desde una perspectiva principalmente económica, el género de las proveedoras de cuidados es cada vez menos significativo. La economía neoliberal global se sostiene sobre el trabajo de mujeres, pero también cada vez más sobre la feminización de la fuerza de trabajo. Este concepto —usado extensamente pese a su ambigüedad— expresa, por una parte, el aumento cuantitativo de la presencia de mujeres en el mercado de trabajo global, debido al crecimiento del sector servicios y de la demanda de trabajo de cuidados. Pero también, al propio tiempo, indica un cambio cualitativo en la naturaleza del propio trabajo: los rasgos asociados históricamente al trabajo de las mujeres —precariedad, flexibilidad, carácter fragmentario, bajo estatus y mala remuneración— han caracterizado cada vez más y de forma creciente todas las formas de trabajo en el capitalismo global[94]. Tal y como Rutvica Andrijasevic (2015) señala, esto no quiere decir que haya desaparecido el dualismo producción/reproducción, sino más bien que una lectura de esta dicotomía en términos exclusivamente de la división del trabajo según el género no logra captar íntegramente las formas contemporáneas de organización del trabajo[95].

Alex Honneth y Martin Hartmann (2006: 45) han enfatizado además el importante papel que desempeñan rasgos como los recursos emocionales y las habilidades comunicativas en el marco del capitalismo «nuevo» o «flexible». Estos autores sostienen que el criterio más importante a la hora de describir la revolución neoliberal ya no lo constituye la habilidad de un sujeto para cumplir con los parámetros jerárquicamente determinados en una gran empresa, sino que es la disposición a ser responsable de uno mismo, que lo lleva a que las habilidades comunicativas y los

recursos emocionales de uno mismo se pongan al servicio de proyectos individualizantes. Se espera de los trabajadores que movilicen «habilidades del mundo de la vida», informales y emocionales, para la consecución de propósitos profesionales, lo que da lugar a una mezcla de lo privado y lo público, de lo informal y lo formal, de las habilidades y los recursos (2006: 50). Aunque Honneth y Hartman no analizan los aspectos relativos al género de este desarrollo, ello no implica que las habilidades y características consideradas tradicionalmente femeninas —lo emocional, lo relacional y las competencias comunicativas, que tradicionalmente se esperaban ante todo de las trabajadoras femeninas— se esperen ahora cada vez más de todos los trabajadores y trabajadoras.

De ahí que los dualismos irreconciliables, constitutivos tradicionalmente del liberalismo político —público/privado, individual/familiar, autonomía/dependencia, egoísmo/desinterés o abnegación/altruismo— ya no se correspondan nítidamente con la diferencia entre los respectivos géneros. En la actualidad, dichos dualismos han venido a caracterizar con mayor frecuencia la vida psíquica de las mujeres, desgarradas ante distintas demandas de feminidad en conflicto, así como por las divisiones internas entre los distintos grupos de mujeres y de hombres. Esto implica que, para el tipo de sociedad que el neoliberalismo construye, no sean necesaria, en términos económicos, ni la existencia ni la persistencia de una subordinación constante de las mujeres en tanto que grupo.

Ante este panorama, mi opinión es que Walby desestima con demasiada facilidad la acusación de que el neoliberalismo ha integrado al propio feminismo. Walby no es capaz de dar cuenta de los efectos constitutivos del neoliberalismo en el sujeto femenino y feminista, debido a que comprende el neoliberalismo de forma muy limitada, como mera política económica que se opone y amenaza al estado de bienestar. Aunque reconoce que algunos neoliberales han afirmado que el neoliberalismo es bueno para las mujeres, sin embargo, insiste igualmente en que las propias feministas no piensan lo mismo. Para poder verificar esa acusación, se requeriría la producción de evidencia empírica capaz de demostrar que algún grupo feminista está de acuerdo con la idea de que feminismo y neoliberalismo son compatibles. Pero esta evidencia es inexistente.

En lugar de eso, Walby trata de ofrecer evidencia exhaustiva de actividades reales de grupos feministas —los más notables grupos feministas del Reino Unido, la Unión Europea y los Estados Unidos — para demostrar con ello que los propósitos que persiguen no son de ninguna forma compatibles con los del giro neoliberal (2011: 21-22).

No obstante, si aceptamos que las mujeres se han convertido, al menos hasta cierto punto, en sujetos neoliberales que compiten por recompensas en el nuevo juego económico, ¿realmente la reducción del pensamiento y de la práctica feministas a un número limitado de cuerpos gubernamentales, que son compatibles con una política socialista, puede ser una señal de la fortaleza y de la vitalidad del feminismo contemporáneo? ¿No implicaría más bien que el socialismo tradicional o el feminismo del estado del bienestar estaban muy alejados de lo que acontece hoy en la vida de las mujeres jóvenes? Es obviamente importante demostrar empíricamente los efectos concretos que tienen los recortes en el sector público en las vidas de las mujeres, pero igualmente importante es involucrarse activamente en una análisis filosófico radical del impacto que tienen en la constitución de los sujetos que hemos devenido. La políticas feminista tiene que ser capaz de oponerse de algún modo al marco gubernamental dominante, marco en el que el éxito económico individual y las elecciones propias que son capaces de hacer las mujeres —llegar a ser ejecutivas o prostitutas, casarse de blanco o comprar pornografía— se han impuesto como criterio para medir la emancipación de las mujeres.

Las políticas feministas deben también plantear nuevas preguntas sobre la solidaridad. Yo estoy totalmente de acuerdo con Eisenstein en que nuestra repuesta al ascenso del neoliberalismo ha de pasar por el desafío al individualismo y a la auto-determinación que animan tradicionalmente al feminismo liberal. No obstante, resulta difícil construir solidaridad a partir de la tradicional conciencia de clase entre las mujeres, cuando éstas se encuentran en situaciones económicas tan extensamente diversas. Necesitamos una visión más radical y más amplia de la política feminista de izquierdas. Es cierto que el feminismo debe retomar el análisis crítico del capitalismo, pero también lo es que tenemos que transformar muchas más cosas además de nuestra política económica. Tenemos que transformar

nuestros estilos de vida, nuestra propia comprensión de la política y su relación con la economía, nuestra idea de naturaleza e, incluso, de nosotras y nosotros mismos. Hemos de reconocer que si la gubernamentalidad neoliberal puede funcionar, es también a través de nosotros mismos, de nuestra subjetividad.

La distinción cultural/económico

La preocupación por que el feminismo se estuviese alejando del imaginario político socialista y desatendiendo cuestiones relacionadas con la redistribución económica ya fue un asunto central en los debates políticos de la década de 1990, tras el colapso de la Unión Soviética y la disipación de la izquierda. La fascinación de las feministas con el posestructuralismo y con la política cultural de la identidad se consideró en ese momento como un fracaso a la hora de ofrecer una comprensión sistemática de la explotación capitalista y de comprometerse con la política de clase. Este debate tuvo su plasmación en el trascendental intercambio de ideas que se dio entre Nancy Fraser y Judith Butler en torno a la distinción entre lo cultural y lo económico.

Butler respondió a la acusación de que el enfoque culturalista de la teoría feminista posestructuralista durante las décadas de 1980 y 1990 habría supuesto el abandono del proyecto materialista del marxismo, conduciéndonos al callejón sin salida de la mera política cultural —una forma de política auto-referencial y banal que reduciría el activismo política a la mera reivindicación y afirmación de la identidad cultural (1997: 265)—. Pese a que Butler rehúsa dar el nombre de alguien que realmente defienda ese punto de vista, el artículo acaba siendo una crítica al influyente libro de Nancy Fraser, Justice Interruptus, y a las principales distinciones conceptuales que lo estructuran. Fraser lleva a cabo una diferenciación analítica o heurística entre, por un lado, las injusticias socioeconómicas y sus soluciones y, por otro, las injusticias culturales y sus soluciones. Esta distinción le permite estudiar las formas en las que pueden combinarse respectivamente, con la mayor efectividad posible, las exigencias políticas de

redistribución y de reconocimiento. Al enfatizar la importancia de ambos tipos de política, Fraser trata de superar la tajante oposición cultura/economía —se debe abogar por la transformación radical de las categorías culturales y, también, de las instituciones de la economía política—.

El género, por ejemplo, tendría dimensiones económico-políticas ya que es uno de los principios estructuradores de la economía política. La justicia de género requiere entonces la transformación de la economía política: la eliminación de las formas de explotación específicamente vinculadas al género, de la marginación y de la expropiación, requiere la propia abolición de la división del trabajo en función del género —ambas, la división de género entre el trabajo remunerado y el trabajo no-remunerado y, también, la división al interior del trabajo remunerado—. No obstante, esta reestructuración político-económica no sería suficiente porque el género no es una diferenciación meramente económico-política, sino que también es valorativo-cultural. Las injusticias de género también incluyen formas de androcentrismo y sexismo cultural: la omnipresente devaluación y denigración de las cosas codificadas como femeninas. Esta devaluación se expresa en una variedad de daños sufridos por las mujeres, entre los que se incluyen la agresión sexual y la explotación sexual, la omnipresente violencia doméstica, así como la trivialización, objetivación y las humillantes representaciones, estereotipadas en los medios de comunicación de masas (Fraser, 1997b: 20). Además de la redistribución económico-política, necesitamos también soluciones de reconocimiento: cambios en las valoraciones culturales, así como en sus expresiones legales y prácticas que privilegian la masculinidad y niegan a las mujeres el mismo respecto que a los hombres. Fraser logra así unir la división que Eisentstien, por ejemplo, erige entre el feminismo socialista y el posestructuralismo: la tradicional política socialista feminista debe combinarse con la política cultural del feminismo posestructuralista.

Butler, no obstante, acomete contra la viabilidad de dicha política combinatoria. Sostiene que, al reiterar la contraposición entre lo económico y lo cultural, lo que hace es simplemente afianzar susescisión, reafirmando equivocadamente la existencia de dos esferas separadas de la política, con objetivos e instrumentos

diferenciados (1997: 270-271). Bulter trata de impugnar la propia consistencia de la distinción entre cultural y económico en varios terrenos —se refiere tanto a corrientes de pensamiento neo-marxistas como al trabajo de antropólogos como Mauss y Levi-Strauss (Butler, 1997: 274-276)— aunque, desde mi punto de vista, el movimiento crucial en su crítica no es la desestabilización de esta distinción, sino su politización. Lo que sugiere es que la distinción cultural/económico no es puramente ontológica, teórica o analítica, sino que además desempeña una función política.

Butler, no obstante, explica esta función política de una manera muy escueta. Asegura que «se la invoca tácticamente con el propósito de marginalizar ciertas formas de activismo político», específicamente las políticas queer (1997: 268). Dicho de otro modo, dicha distinción daría soporte a un conservadurismo social y sexual, que concibe como secundarias las cuestiones vinculadas a la sexualidad y a las políticas queer frente a la prioridad que otorga a los «asuntos reales de la política» (1997: 268). Además, Butler intenta politizar esta misma distinción en un segundo sentido a través de una referencia breve al texto de Marx, Precapitalist Economic Formations, en el que Marx «trata de explicar cómo los propios ámbitos de lo cultural y lo político llegaron a constituirse como esferas separadas —es más, cómo la institución de lo económico en tanto que una esfera separada resulta de un proceso de abstracción que el propio capital pone en marcha» (1997: 274). En la sección de los Grundrisse a la que se refiere Bulter, Marx analiza el desarrollo histórico que condujo de las formaciones económicas pre-capitalistas al capitalismo. Marx trata de identificar cuáles fueron las precondiciones históricas del desarrollo del capitalismo —trabajadores desprovistos de todo, a excepción de la posibilidad de vender su fuerza de trabajo por una parte, y capital por la otra—. A través de varios procesos históricos de desintegración, se habría desarrollado una nueva formación económica fundamentada en el valor de cambio y el dinero, en lugar de estar basada en valores de uso y formas de propiedad correspondientes a la producción a pequeña escala. Este proceso sería el que habría hecho posible la transformación del dinero en capital y desposeería a los trabajadores de sus propios medios de producción (Marx, 1965: 471-514).

Como ocurre a menudo con Marx, es discutible si su intención es plantear una explicación histórica o, si más bien, se trata de una demostración concerniente a la lógica necesaria del capitalismo. El uso que hace Butler de expresiones tales como «puesto en marcha por el propio capital» hace pensar que ella lo lee en el segundo sentido. Mientras que una lectura tal consigue politizar la distinción económico/cultural mostrando que ésta es sustancial para explotación del trabajo por el capital, en realidad esta forma de politizar dicha distinción no resulta particularmente útil en el contexto feminista contemporáneo, ya que no nos permite ni captar ni tomar las riendas de los desafíos políticos que presenta el neoliberalismo en su especificidad histórica.

En su repuesta a Butler, Fraser subraya que no comprende ni utiliza la distinción cultural/económico como diferencia ontológica, sino como una distinción históricamente específica del capitalismo avanzado[96]. Así sostiene que Butler ha hecho resucitar a uno de los peores aspectos del marxismo y del marxismo-feminismo de la década de 1970, al confiar en una lectura ahistórica de Marx y al presentar una visión «sobretotalizadora» de la sociedad capitalista: «lo que desaparece es la especificidad de la sociedad capitalista como una forma de organización social específica y sumamente peculiar» (Fraser, 1997a: 284). Fraser sigue a Polanyi en la idea de que la distinción cultural/económico en las sociedades pre-estatales y pre-capitalistas era en esencia inestable y precaria: no habrían existido ni relaciones típicamente económicas ni relaciones típicamente culturales. Un único ordenamiento de las relaciones sociales se ocupaba de ambas formas de integración, la cultural y la económica. No obstante, en la sociedad capitalista —que se caracteriza por la existencia de disociaciones entre el estatus y la clase, la cultura y la economía— estas cuestiones están disociadas. La sociedad industrial del siglo diecinueve, en la que la actividad económica se autonomizó y devino imputable solo a un particular motivo económico, constituye históricamente un despliegue histórico único (Polanyi, 2001: 74). Así Fraser defiende su postura contra el intento de Butler de desestabilizar la diferencia entre lo económico y lo cultural, insistiendo en que dicha distinción puede ser útilmente aplicada a la sociedad capitalista, para comprender su carácter históricamente específico y las formas en las que está estructuralmente diferenciada (Fraser, 1997a: 287).

Al mismo tiempo que enfatiza la especificidad histórica de dicha distinción, Fraser rechaza reconocer que ésta tenga una función política — o bien marginalizando las políticas queer o bien estabilizando el capitalismo—. Ella niega rotundamente haberla usado tácticamente con la intención de marginalizar las sexualidades queer. La evidencia empírica refuta lo que Butler secunda, la afirmación marxista de que el capitalismo se inicia y se sostiene sobre esta distinción. Según Fraser, si uno observa el capitalismo contemporáneo, resulta evidente que no tiene la intención de excluir a gays o la lesbianas de la esfera económica; por el contrario, ha visto inmediatamente y sin reparos las ventajas económicas de acogerlos, acomodarlos y apelarlos como potenciales consumidores (Fraser, 1997a: 285). La distinción entre lo cultural y lo económico no es por lo tanto una diferenciación política en ninguno de los sentidos que Butler sostiene. Se trata simplemente de una distinción analíticamente útil y apropiada para comprender la especificidad de la sociedad capitalista.

A pesar de sus diferencias, tanto Butler como Fraser se valen de los análisis marxistas del capitalismo en sus intentos de dar cuenta del establecimiento de la distinción económico/cultural. Ninguna de las dos cuestiona cómo se ha transformado la constitución política del ámbito económico en la actual gubernamentalidad neoliberal. Estoy de muy acuerdo con Fraser en que no debemos entender la distinción económico/cultural como una diferencia fija y ontológica, sino como específica del capitalismo avanzado. Sin embargo, desde mi punto de vista Fraser descarta con demasiada rapidez la posibilidad de que esta distinción pueda tener una función política. El uso por parte de Butler de expresiones como «invocado tácticamente» o «puesto en marcha por el propio capital» es desafortunado, en la medida en que sugiere que estos efectos políticos pueden reducirse a tácticas deliberaras y a intereses políticos específicos[97]. Por lo tanto, sugiero que volvamos a continuación a Foucault para investigar críticamente los efectos políticos de la distinción económico/cultural en la gubernamentalidad neoliberal.

Una genealogía de lo económico

El curso de Foucault sobre la gubernamentalidad liberal y neoliberal nos ofrece una genealogía de lo económico —no se trata de una historia del concepto, sino de una genealogía de la gubernamentalidad que estableció lo económico como una esfera autónoma de la realidad, regida por sus propias leyes y regularidades. Para Foucault, los fisiócratas —como Francois Quesnay— y su doctrina económica representan «el acto fundacional del pensamiento económico», en el sentido en que con ellos no solo emerge una nueva concepción de la economía, sino que, de forma decisiva, el libre mercado comienza a operar como el principio del buen gobierno (2007: 33)[98]. En Las palabras y las cosas Foucault ya había mostrado cómo los análisis económicos en el siglo

xvii

no iban más allá del nivel de análisis de la riqueza y cómo, en el siglo

xviii,

con la emergencia de los fisiócratas, se abría un nuevo campo de saber, la economía política. En el curso Seguridad, territorio y población Foucault declara que ya no está interesado en la emergencia de la economía política «en términos de una arqueología del saber», sino que lo que ahora pretende es «examinarla desde la perspectiva de una genealogía de las técnicas de poder» (2007: 36). Con los fisiócratas, la economía política surge no solo como una ciencia, sino también como una técnica de intervención en el campo de la realidad que se considera económica. El estudio que hacen de los mecanismos de mercado era al mismo tiempo un análisis científico de lo que ocurre y un programa de lo que debería ocurrir, un análisis del ser y del deber ser, al mismo tiempo.

Foucault sostiene que sería sencillamente falso suponer que la teoría económica de los fisiócratas pudo producir una transformación de la política económica como efecto de una implementación práctica de su teoría (2007: 34). En lugar de ello, lo que tuvo lugar fue una

reorganización fundamental del campo teórico de la economía y también de las técnicas de gobierno. Los fisiócratas rechazaron cualquier análisis de los procesos económicos planteado en términos morales para, en su lugar, abordarlos como fenómenos autónomos y naturales, regidos por leyes científicas y regularidades. Gracias a sus doctrinas sobre el «gobierno económico», el propio arte de gobierno también alanzó cierto umbral de «ciencia» (Foucault, 2007: 116).

El término «economía» designaba una forma de gobierno en el siglo

xvi

; en el siglo

xviii

, mediante una serie de procesos complejos que son absolutamente cruciales para nuestra historia, designará un nivel de realidad y un campo de intervención para el gobierno (Foucault, 2007: 95).

De ahí que la concepción moderna de la economía emerja, a través del trabajo de los fisiócratas, como una esfera autónoma de la sociedad y como objeto de conocimiento científico en la historia política. Esto es sumamente significativo para nuestra concepción del buen gobierno y, de manera más general, para nuestra comprensión de lo político. La institución de una esfera económica autónoma y auto-regulada no sería el resultado de un acto político deliberado, invocado o puesto en marcha tácticamente por alguien, pero ello no significa que no tuviese efectos políticos. Precisamente, el análisis de estos efectos políticos en nuestra realidad social es un objetivo crucial en la genealogía de Foucault. En términos de la política contemporánea, puede ser que el efecto político más preocupante de la autonomía de la esfera económica haya sido la exclusión de muchas decisiones económicas y políticas del ámbito del gobierno democrático. La identificación de las cuestiones políticas como económicas —más que como sociales, culturales o políticas— revela que se consideran como moral y políticamente

neutrales y que, por lo tanto, pueden ser excluidas de los procesos democráticos de toma de decisiones y trasladadas al territorio exclusivo de los expertos económicos y las instituciones financieras. A medida que el neoliberalismo se propaga se acentúa más la despolitización del ámbito de lo social, dado que uno de los rasgos fundamentales de la gubernamentalidad neoliberal es la expansión potencialmente ilimitada de lo económico: intenta someter todos los aspectos de la vida a la racionalidad económica. Su propósito decisivo no sería la creación del libre mercado, sino la sociedad del libre mercado.

Foucault muestra en este curso cómo los economistas de la escuela Escuela de Chicago llevaron hasta el extremo esta idea. Se dieron cuenta de que la generalización de la forma económica del mercado a todos los ámbitos de la sociedad funcionaba realmente como un marco de inteligibilidad y un principio descodificador de las relaciones sociales y del comportamiento individual. Fue posible revelar una serie de relaciones formales y comprensibles en procesos, relaciones y comportamientos tradicionalmente no económicos (Foucault, 2007: 95). La economía ya no era un dominio más entre otros con su racionalidad particular, cada vez más era considerada una racionalidad de la acción humana en su integridad[99]. El rasgo esencial de la gubernamentalidad neoliberal no lo constituye solo la supresión de la regulación de los mercados, por ejemplo, sino de una forma más fundamental la erradicación de la frontera entre lo social y lo económico: la racionalidad de mercado —el cálculo costo-beneficio— se ha de extender y diseminar por todas las instituciones y prácticas sociales. Cada una de las prácticas y las políticas a implementar —no solo la política económica— han de someterse a examen según el criterio de la rentabilidad económica y organizarse de acuerdo a los principios de la competencia.

Las lecciones de Foucault ponen esencialmente en cuestión la idea comúnmente compartida de que el neoliberalismo significa ausencia de gobierno. El francés insiste en que se desarrolló como una forma y doctrina gubernamental específica, que pretendía crear un tipo de sociedad organizada de acuerdo a la competencia. Según los ordoliberales, la competencia no era un fenómeno natural o un postulado de la sociedad, que bastaría con dejar aflorar a la

superficie y ponerlo al descubierto. Por el contrario, la competencia era un mecanismo formal capaz de hacer que las desigualdades funcionasen de forma que fueran estimulantes para la economía y efectivas para la distribución de recursos. En otros términos, un gobierno competente tendría que esforzarse en crear un mercado eficiente a través de los medios de la competencia (Foucault, 2008: 120-121). Mientras que en el siglo

xviii

en el liberalismo de Adam Smith el problema central había sido la delimitación de un espacio libre para el mercado en el marco de una sociedad política ya dada, el problema del neoliberalismo temprano fue más bien cómo la totalidad del ejercicio del poder político podría ser moldeada de acuerdo a los principios de la economía de mercado. No se trataba de liberar un espacio vacío, sino de aprehender los principios formales de la economía de mercado y proyectarlos al arte general de gobierno (Foucault, 2008: 131). «El neoliberalismo no debería ser, por lo tanto, identificado con el laissez-faire, sino más bien con la vigilancia, la actividad y la intervención permanentes» (Foucault, 2008: 132). Era un liberalismo interventor: tenía que intervenir en todos los sitios para crear una competencia efectiva y eficaz en los mercados libres y para combatir activamente todos los métodos peores de coordinación de esfuerzos individuales, como la planificación central. Se requería una planificación, pero tenía que ser una planificación para la competencia, no en sustitución de la competencia (Hayek, 1944: 13, 27).

De modo que incluso si aceptamos la tesis de Fraser de que la distinción cultural/económico caracteriza a las sociedades capitalistas en contraposición a las pre-capitalistas, tenemos que preguntarnos por cómo se ha desplazado la línea que separa ambas esferas en la sociedad contemporánea dominada por la gubernamentalidad neoliberal y por la rápida expansión de la esfera económica y de su racionalidad de mercado. ¿Estamos todavía ante una distinción significativa teóricamente en un momento en que todo —desde la calidad del cuidado que una madre proporciona a un hijo hasta la producción de conocimiento— puede ser y ha de ser cada vez más concebida como una cuestión económica? ¿Qué

efectos políticos tiene esta expansión de lo económico? La gubernamentalidad neoliberal socaba eficaz y efectivamente la autonomía relativa de todos los ámbitos, excepto del económico. Ello conlleva la erosión de las prácticas sociales, de las actividades políticas y de las instituciones que no se organizan según la racionalidades de mercado y que, en lugar de ello, se basan en valores morales o ideales políticos, por ejemplo. Cuando todas las decisiones políticas se someten a una evaluación económica neutral desde el punto del valor, distintas políticas radicales, incluida la política feminista, devienen insignificantes.

Quizás el mayor desafío político que el neoliberalismo presenta a la política feminista concierne, por lo tanto, a la extensión del propio ámbito de lo económico. Hemos de estudiar críticamente los procesos políticos y los criterios que determinan el reparto o asignación de las cuestiones sociales a la esfera de lo cultural o a la de lo económico, más que simplemente aceptar esta distinción como una mera herramienta políticamente neutral. La resistencia feminista al neoliberalismo no puede limitarse a cuestiones de redistribución económica: cómo se puede distribuir la riqueza de forma más equitativa entre los sexos, por ejemplo. Debemos además plantear preguntas más fundamentales sobre los límites de los mercados y de la propia racionalidad económica. La teoría y la política feminista deberían conformar una corriente sólida y acompasada en el debate público, político y moral sobre los límites aceptables de los mercados —un debate que hoy nuestras sociedades necesitan intensamente—.

Un campo en el que tal debate feminista debería ser central es la sexualidad. Mientras que la segunda ola del feminismo se oponía de forma unánime a todas las formas de trabajo sexual condenándolas como formas de dominación patriarcal o incluso de violencia masculina, durante las décadas de 1980 y 1990 se desarrolló progresivamente una posición feminista a favor de la prostitución. En la actualidad, las feministas están divididas, clara y crudamente, entre las llamadas posiciones ‘abolicionistas’ y las ‘regulacionistas’ —o defensoras de los derechos de las trabajadoras sexuales—. Las abolicionistas generalmente identifican la prostitución con la venta del cuerpo y, en consecuencia, del sí mismo. Se trataría de una actividad alienante, «destructora de la humanidad de las mujeres»

(Berry, 1995: 32). Las regulacionistas refutan esta posición insistiendo en que lo que se vende en la prostitución no es el cuerpo, sino un servicio, y que aquello por lo que el cliente paga es el tiempo de la trabajadora sexual y no el acceso indiscriminado a su cuerpo. Así critican a la posición abolicionista por moralizante y utópica: la mejor manera de proteger a las mujeres vulnerables no sería tanto la abolición legal —por medios jurídicos— del mercado del sexo, sino más bien el empleo del poder político para organizar dicho mercado de forma que sea más seguro y menos explotador. El trabajo sexual debería ser considerado esencialmente como un empleo del sector servicios, regido tanto por las condiciones operantes del mercado de trabajo, como por otros factores que intervienen en la regulación de la oferta y la demanda de los servicios sexuales. En esta línea, Wendy Chapkis (1997: 82), por ejemplo, sostiene que ver el trabajo erótico como una forma de trabajo de servicio es menos grandilocuente y poético que imaginarse el alma de la prostituta en un peligro mortal por la mercantilización de sus aspectos más íntimos, pero que, sin embargo, dicha formación tiene la ventaja de que dirige las críticas hacia la orientación de las intervenciones patriarcales, tales como la organización del lugar de trabajo o hacia campañas políticas más amplias, dirigidas a incrementar el estatus y el respeto de aquellas que realizan el trabajo[100].

Mientras que la perspectiva económica sin duda ha facilitado el reconocimiento y el análisis de las formas específicas de explotación a las que se enfrentan las trabajadoras del sexo, no obstante, deberíamos aún así ser cautelosos y no fiarnos del modo en que la posición feminista converge con la gubernamentalidad neoliberal —la expansión de la racionalidad de mercado a todos los ámbitos de la vida—. Aunque en el esquema de Fraser la pornografía y la prostitución no solo son consideradas como meras cuestiones económicas, sino también y de manera significativa como afecciones culturales que requieren soluciones de reconocimiento, en la gubernamentalidad neoliberal se las ha de abordar simplemente como cuestiones económicas concernientes a las condiciones de trabajo adecuadas, el fortalecimiento de mercados y los modelos de conducta empresarial. Tal y como apunta una de las chicas entrevistadas en el libro de Chapkis, los impedimentos más graves para que una trabajadora sexual tenga éxito son «el

comportamiento disfuncional y las limitadas habilidades para la inversión» (1997: 102). El posicionamiento en defensa de los derechos de las trabajadoras del sexo opera, por lo tanto, de acuerdo a la misma lógica económica que el neoliberalismo, aspirando a mejorar los efectos destructivos de los mercados libres mediante la implementación de regulaciones del trabajo. Por ello es importante tener en cuenta cómo una aproximación puramente económica al trabajo sexual puede favorecer la paulatina dificultad de plantear cuestiones críticas sobre los límites morales de los mercados —la pregunta fundamental de por qué nosotros, como sociedad, creemos que deberíamos estar en venta—. Si parte de la atracción de los mercados libres recae en el hecho de que «los mercados no señalan con el dedo», creo que hay nuevas razones para insistir en que la política feminista debe, en muchas ocasiones, continuar haciéndolo[101].

Estoy por lo tanto sugiriendo que las feministas deben continuar cuestionando críticamente el trabajo sexual, aunque no deberían hacerlo desde una perspectiva moral universalista, relativa a sujetos femeninos estáticos y a sus derechos humanos fundamentales y naturales. Tal y como ha demostrado la investigación feminista, las subjetividades de las trabajadoras sexuales son complejas y no encajan fácilmente en los binarismos entre forzado/voluntario, víctima/agente libre, activo/pasivo. Desde una perspectiva foucaultiana, sus subjetividades han que ser examinadas también en relación a las racionalidades gubernamentales, las relaciones de poder, los regímenes discursivos y las normas jurídicas que las constituyen. Es además importante señalar cómo el discurso de los derechos humanos puede atravesar ambas posiciones: las abolicionistas se oponen a la prostitución porque la ven como una violación de los derechos humanos de las mujeres, mientras que las regulacionistas —defensoras de los derechos de las trabajadoras sexuales—utilizan también el discurso de los derechos humanos cuando sostienen que los intentos estatales de criminalizar el trabajo sexual o penalizar a las trabajadoras sexuales supone una privación del derecho humano de autodeterminación para aquellas que toman la decisión individual de adentrarse en la prostitución[102].

Una perspectiva feminista crítica con el trabajo sexual no tiene entonces que recurrir al discurso universalista de los derechos

humano, sino que en el contexto de la gubernamentalidad neoliberal el trabajo sexual debería ser abordado como una cuestión concerniente a lo políticamente constituido y a los límites discutibles de los mercados. Si bien reconozco que ciertas formas particulares del discurso de los derechos pueden tener una utilidad estratégica en las respuestas políticas al dominio de los mercados, en última instancia, necesitamos herramientas políticas más radicales que los derechos humanos para disputar y confrontarnos con la actual gubernamentalidad neoliberal[103].

En suma, aunque que en muchos análisis marxistas y socialistas el neoliberalismo es visto solo como una intensificación del capitalismo, es en realidad un principio organizativo específico de la vida económica y social. Como Wendy Brown escribe (2005: 44-45), se podría interpretar la racionalidad política del neoliberalismo como un dictado pautado según un estadio del capitalismo, que simplemente subraya el argumento de Marx de que el capital penetra y transforma cada uno de los aspectos de la vida —rehaciendo todo a su imagen y reduciendo toda actividad y valor a su fría racionalidad—. Sin embargo, este análisis no visibilizaría la forma de la gubernamentalidad a la que el neoliberalismo reemplaza, ni la nueva forma que inaugura. Tampoco mostraría las modalidades de resistencia que el neoliberalismo deja obsoletas y aquellas que deben ser desarrolladas para que sea desafiado.

Mientras que he intentado argumentar que el pensamiento de Foucault nos provee de herramientas valiosas para un diagnóstico riguroso de las implicaciones del avance del neoliberalismo para la investigación crítica, reconozco, sin embargo, que este pensamiento solo será insuficiente par la tarea preceptiva que debe seguir —esto es, para el proyecto político de designar y promover racionalidades políticas alternativas para la regulación de las prácticas mediante las que somos gobernados y nos gobernamos a nosotros mismos—. Además de una política medioambiental de largo alcance, puede que los proyectos marxistas-feministas radicales demuestren ser inestimables para dicha tarea. Sin embargo, espero haber evidenciado que nosotros no podemos simplemente retornar al socialismo o a los feminismos marxistas como si el post-estructuralismo nunca hubiera tenido lugar, ni tampoco podemos simplemente complementarlos con la política meramente cultural

del post-estructuralismo. Nos enfrentamos a nuevos desafíos que tienen que ser encarados y afrontados con las herramientas políticas y teóricas más afiladas que tengamos a nuestra disposición. El pensamiento de Foucault debería continuar siendo una de esas herramientas.

Bibliografía

Andrijasevic

, Rutvica (2010): Migration, Agency and Citizenship in Sex Trafficking. New York: Palgrave Macmillan.

Bartky

, Sandra Lee (1988): «Foucault, Feminity and the Modernization of Patriarchal Power», en

Diamond

, Irene y

Quinby

, Lee (eds.): Feminism and Foucault: Reflections of Resistance. Boston: Northeastern University Press, pp. 61-85.

Barry

, Kathleen (1995): The Prostitution of Sexuality. New York: New York University Press.

Becker

, Gary (1962): «Investment in Human Capital: A Theoretical Analysis», en Journal of Political Economy, vol. 70, nº 5, pp. 9-49

Becker

, Gary (1964): Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis with Special Reference to Education. New York: National Bureau of Economic Research.

Bernstein

, Elizabeth (2007): Temporarily Yours: Intimacy, Authenticity, and the Commerce of Sex. Chicago: University of Chicago Press.

Binkley

, Sam (2009): «The Work of Neoliberal Governmentality: Temporality and Ethical Substance in the Tale of Two Dads», en Foucault Studies, nº 6, pp. 60-78

Brown

, Wendy (1995): States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity. Princeton: Princeton University Press.Traducción española: Estados del agravio: poder y libertad en la modernidad tardía (2019), Lengua de Trapo.

Brown

, Wendy (2005): Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics. Princeton: Princeton University Press.

Butler

, Judith (1997): «Merely Cultural», en Social Text, nº 52/53, pp. 265-277.

Chapkis

, Wendy (1997): Live Sex Acts. Women Performing Erotic Labour. New York: Routledge.

Connolly

, William (1984): «The Dilemma of Legitimacy», en

Connolly

, William. Legitimacy and the State. Oxford: Blackwell, pp. 227-31.

Dilts

, Andrew (2011): «From 'Entrepreneur of the Self' to 'Care of the Self': Neo-liberal Governmentality and Foucault's Ethics», en Foucault Studies, nº 12, pp. 130-146.

Duggan

, Lisa The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics and the Attack on Democracy (Boston:Beacon Press, 2003).

Eisenstein

, Hester (2009): Feminism Seduced. How Global Elites Use Women's Labor and Ideas to Exploit the World. Boulder: Paradigm Publishers.

Foucault

, Michel (1994): The Order of Things. An Archaeology of Human Sciences. London and New York: Routledge.

Foucault

, Michel (2007): Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France 1977–78. Basingstoke: Palgrave MacMillan.

Foucault

, Michel (2008): The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France 1978–79. Basingstoke: Palgrave MacMillan.

Fraser

, Nancy (1997): «Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism. A Response to Judith Butler», en Social Text, nº 52/53, pp. 279-289.

Fraser

, Nancy (1997): Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist Condition». London: Routledge.

Fraser

, Nancy (2009): «Feminism, Capitalism and the Cunning of History», en New Left Review, nº 56, pp. 97-117.

Harvey

, David (2005): A Brief History of Neoliberalism. Oxford: Oxford University Press.

Hamann

, Trent (2009): «Neoliberalism, Governmentality, and Ethics», en Foucault Studies, nº 6, pp. 37-59.

Hayek

, Friedrich (1944): A Road to Serfdom. Chicago: University Of Chicago Press.

Hochshild

, Arlie (1997): The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling. San Francisco and Los Angeles: University of California Press.

Honneth

, Axel y H

artmann

, Martin (2006): «Paradoxes of Capitalism», en Constellations, vol. 13, nº 1, pp. 41-58.

Jaggar

, Alison M. (2006): «Saving Amina: Global Justice for Women and

Intercultural Dialogue», en Ethics & International Affairs, vol. 19, nº 3, pp. 55-75.

Levy

, Ariel (2005): Female Chauvinist Pigs. Women and the Rise of Raunch Culture. New York: Free Press.

Marx

, Karl (1965): Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy. London: Penguin.

McNay

, Lois (2010): «Self as Enterprise: Dilemmas of Control and Resistance in Foucault's The Birth of Biopolitics», en Theory, Culture & Society, vol. 26, nº 6, pp. 55-77,

McRobbie

, Angela (2009): The Aftermath of Feminism. Gender, Culture and Social Change. London: Sage.

Morini

, Christina (2007): «The Feminization of Labour in Cognitive Capitalism», en Feminist Review, nº 87, pp. 40-59

Oksala

, Johanna (2010): «Foucault's Politicization of Ontology», en Continental Philosophy Review, nº 43, pp. 445-466.

Pateman

, Carole (1988): The Sexual Contract. Cambridge: Polity Press.

Patomäki

, Heikki (2008): The Political Economy of Global Security: War, Future Crisis and Changes in Global Governance. London and New York: Routledge.

Polanyi

, Karl (2001): The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time. Boston: Bea-con Press.

Read

, Jason (2009): «A Genealogy of Homo Economicus: Neoliberalism and the Production of Subjectivity», en Foucault Studies, nº 6, pp. 25-36.

Sandel

, Michael (2012): What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Walby

, Sylvia (2011): The Future of Feminism. Cambridge: Polity Press.

Walters

, Natasha (1998): The New Feminism. London: Virago Press.

Traducción: Cristina Catalina Gallego

86 Este texto apareció originalmente en el número 16 de la revista Foucault Studies.

87 Véanse, por ejemplo: Eisenstein, 2009 o Walby, 2011.

88 Para tales consideraciones, véanse por ejemplo: Harvey, 2005 o Patomäki, 2008. Este último enfatiza la importancia de la derogación del patrón oro que llevó a cabo Nixon en 1970 (135-136). Según él, la decisión de desvincular el dólar y el oro fue uno de los puntos nodales que generaron un nuevo conjunto de tendencias competitivas globales.

89 Sobre la politización de la ontología en Foucault, véase Oksala, 2010.

90 Sobre los efectos globales del neoliberalismo, véanse Jaggar, 2006; Eisenstein, 2009 y Fraser, 2009.

91 David Harvey (2005: 21), por ejemplo, ha ofrecido un argumento potente mostrando que fue la genialidad de la teoría neoliberal la que proveyó de una máscara benevolente repleta de maravillosas palabras biensonantes, tales como libertad, decisión o derechos, para ocultar las devastadoras realidades de esta restauración de un poder de clase desnudo. Para Harvey, la resistencia al neoliberalismo requiere que la política de clase sea revitalizada y que la verdad sea desenmascarada: debemos exponer lo que realmente es el neoliberalismo, esto es, un intento encubierto de restauración del privilegio de clase.

92 El propio análisis feminista socialista de Walby enfatiza la importancia dichos objetivos, tan centrales para el neoliberalismo, tales como el crecimiento económico y la necesidad de incrementar el capital humano de las mujeres (2011: 152).

93 Lois McNay (2010: 60-61), por ejemplo, señala que uno de los aspectos más interesantes de la discusión de Foucault en torno al neoliberalismo es que la generalización de la forma empresa es concebida de un modo tan exhaustivo que no queda restringida a las instituciones sociales, sino que pretende abarcar también al mismo individuo. Para análisis esclarecedores de las

consideraciones de Foucault sobre el sujeto neoliberal, véanse también Binkley, 2009; Hamann, 2009; Read, 2009 y Dilts, 2011.

94 Sobre diferentes definiciones del concepto feminización del trabajo, véase Morini, 2007: 41-44.

95 Andrijasevic se refiere a feministas académicas como Arlie Hochshild (1997) y Elizabeth Bernstein (2007), que han realizado contribuciones sustantivas para cartografiar las nuevas configuraciones emergentes de la vida íntima y del trabajo emocional. Estas académicas han estudiado el trabajo relacional orientado al cliente y el trabajo sexual, respectivamente, mostrando en sus análisis cómo el trabajo emocional ha sido trasladado de la esfera de lo doméstico a la esfera del comercio.

96 Antes de abordar los auténticos desacuerdos, Fraser comienza rechazando lo que considera que equivale a un mero malentendido sobre su posición. Fraser enfatiza correctamente que entiende el falta-de-reconocimiento de forma material: es una relación social institucionalizada, no un estado psicológico o algo meramente simbólico. El argumento de Butler de que debido a que los gays y las lesbianas sufren daños materiales y económicos, no es apropiado categorizar su opresión como falta-de-reconocimiento es sencillamente, por lo tanto, una interpretación errónea de su declaración. En la concepción de Fraser, las injusticias de no-reconocimiento son simplemente tan materiales como lo son las injusticias de mala-distribución. Los daños materiales mencionados por Butler —por ejemplo, los casos en los que gays y lesbianas están excluidos de las nociones de la familia sancionadas por el Estado y sus concordantes beneficios— constituyen así casos paradigmáticos de falta-de-reconocimiento (Fraser, 1997a: 279-289, 282).

97 Lisa Duggan también interpreta que Butler está sosteniendo que la distinción economía/cultura es «un tipo de artimaña del discurso capitalista liberal» (2003: 83).

98 Los fisiócratas constituyeron una escuela de economistas fundada en la Francia del siglo XVIII. Su principal dogma era la extraña creencia de que la tierra era la fuente de toda riqueza, pero además defendían la idea que influenció profundamente a Adam Smith y al liberalismo económico, que la política del gobierno no

debería interferir con el funcionamiento de las leyes económicas naturales. Foucault habla de los fisiócratas en varias ocasiones en el curso Seguridad, territorio y población, que precedió a Nacimiento de la biopolítica.

99 Véanse Becker, 1962; 1964.

100 Aquellos que ven la prostitución como una práctica inherentemente abusiva, generalmente suelen apoyan la prohibición del acto y al castigo de algunas o de todas las partes involucradas. Por el contrario, aquellos que ven la prostitución como una forma de trabajo, tienden a abogar por políticas diseñadas para mejorar el control del trabajador mediante la despenalización, la regulación y la auto-organización de las trabajadoras. Si bien la despenalización supone solo la eliminación de las sanciones penales para el comercio sexual, la legalización implica la regulación estatal del comercio (Chapkis, 1997: 131, 155).

101 Véase Sandel, 2012.

102 Rutvica Andrijasevic (2010: 57-58) describe, por ejemplo, las repuestas que el proceso de negociación de la ONU contra la trata, por ejemplo, ha tenido por parte de dos de las principales ONGs feministas: en primer lugar, The Human Rights Causus defendiendo la posición de que la prostitución es una forma legítima de trabajo y, en segundo lugar, The International Human Rights Network insistiendo en que la prostitución era una violación de los derechos humanos de las mujeres.

103 Para un esclarecedor análisis de la posición de Foucault sobre el discurso sobre los derechos y el potencial político de los derechos como una forma de oposición a la gobernanza neoliberal, véase McNay, 2010: 70-74.

Del Welfare al Wellness: las tecnologías del bienestar y el gobierno de las subjetividades en el liberalismo avanzado

Francisco Vázquez García

1. Introducción

En este trabajo se trata de afrontar la noción de «bienestar» desde la perspectiva de una sociología histórica de las formas de gobierno. Cuando hablo de «gobierno» no me refiero al órgano principal del poder ejecutivo en los Estados modernos. Por gobierno o «gubernamentalidad» entiendo la conducción de las conductas dentro de las sociedades; según qué criterios o racionalidades se produce esta conducción, cómo son construidos los sujetos del gobierno, mediante que procedimientos o tecnologías; qué posibilidades de contra-conducta o resistencia poseen los gobernados. Me sitúo por tanto en una tradición de sociología histórica hoy bastante difundida y conocida en el ámbito anglosajón, que es donde ha tenido más predicamento, como Studies on Governmentality (Dean, 1999; De Marinis Cúneo, 1999; Vázquez García, 2005: 159-225 y Saar, 2011: 34-55).

Me gustaría, entonces, someter a discusión tres preguntas: ¿es el «bienestar» la forma universal de legitimar el gobierno de los seres humanos?; ¿en qué puede distinguirse el «bienestar» promovido por el «gobierno social» característico de los «Estados providencia» o «Welfare States», respecto al «bienestar» promocionado por el «gobierno liberal-avanzado» o «neoliberal» característico de nuestro momento histórico? Y finalmente, ¿las técnicas habilitadas para inducir el «bienestar» en el gobierno liberal-avanzado, reemplazan sin más a las anteriormente vigentes o más bien se superponen a ellas en una nueva configuración?

2. Un invento moderno: el gobierno para el bienestar

Frente a la mirada anacrónica, característica del sentido común, la historia del pensamiento político nos enseña que el «bienestar» no designa a una especie de universal antropológico: la acción de gobernar no se ha legitimado siempre y en todo lugar por el logro del bienestar de la población. Una cosa es el «bien público» y otra «el bienestar de la población». Este es un invento, una construcción intelectual e institucional relativamente reciente.

El «bienestar de la población» solo se convierte en un asunto del discurso y de la práctica política cuando la vida, cuando la población, entendida como conjunto de avatares que afectan a los seres humanos en tanto que organismos (sustento, vivienda, nacimiento, sexualidad, morbilidad), se convierten en objeto del ejercicio de gobierno. Esto tiene lugar entre los siglos

xvii

y

xviii

, cuando las esferas productiva y reproductiva se convierten en un asunto público. Para defender esta hipótesis me apoyaré en argumentos, parcialmente convergentes, presentados por dos influyentes pensadores contemporáneos: Hannah Arendt (1993 y 1997) y Michel Foucault (2004a y 2004b); también recurriré a los análisis del filósofo catalán, Antoni Domènech, acerca de las relaciones entre ética y política (1989).

En el gobierno de la ciudad dentro del marco de la democracia antigua, el bien público no se identificaba con el bienestar de la población, sino con el logro de la virtud. Arendt (1993: 42-43) recuerda que, en ese contexto, la política era el ámbito específicamente humano, ajeno al mundo animal y al Olimpo de los dioses. La política era el ámbito público de la acción y del discurso, a fin de afrontar la necesidad de vivir juntos asumiendo la pluralidad irreductible de nuestra condición. Esa esfera estaba completamente separada del espacio familiar, del oikos, consagrado a las tareas utilitarias: la conservación de la vida (lo que Arendt denomina la labor) y de la producción de bienes necesarios para sobrevivir (el trabajo) (Arendt, 1993: 26-27). La política en cambio

solo era posible si uno estaba liberado de la necesidad, era ajena a la utilidad. Su cometido era el logro colectivo de la «vida buena» (eudaimonía), no en el sentido de «felicidad» o «bienestar» (Arendt, 1993: 216-17). Se trataba del conjunto de actividades que permitían acercarnos a la excelencia (aristeia) y a la inmortalidad (Arendt, 1993: 219-220).

En suma, la política era la actividad que contribuía a hacer mejores ciudadanos, dándose una reciprocidad entre el logro de la virtud personal y el de las virtudes públicas (Domènech, 1989: 33-76). Ya fuera en la versión ateniense, como equilibrio entre la virtud personal y la virtud pública, ya en la versión espartana, como sumisión de la buena vida personal a la buena vida pública, el caso es que no existía una escisión entre ética y política. En este cuadro, además, la creación de leyes era considerada una actividad prepolítica. Del mismo modo que había que erigir murallas para que la polis existiera como territorio, tenía que haber leyes para que la ciudad estado fuera viable. La tarea legislativa estaba por tanto vinculada al trabajo productivo, a la poiesis; se emparentaba con el cometido del artesano, no con la política (Arendt, 1993: 217).

Con el advenimiento del cristianismo triunfa una antropología privativa y pesimista, bien articulada en las epístolas de San Pablo y recogida por San Agustín. El hombre es incapaz por sí mismo de acceder a la virtud; esto solo es posible por el concurso de la gracia divina. La política, el gobierno de la ciudad terrestre —que ya desde el periodo helenístico había quedado separado de la ética— no puede por tanto aspirar a conformar ciudadanos virtuosos (Domènech, 1989: 132-181). El bien común, en su clásica formulación tomista, consiste en un ejercicio de la soberanía regido por la ley civil, que a su vez imita la ley natural, trasunto de la ley divina (Ullman, 1997: 172-177). El bien común se identifica con la justicia, el ejercicio del poder con el imperio de la ley y los gobernados como tales solo son sujetos morales (virtuosos o viciosos) a través de su condición de sujetos jurídicos, cumplidores de leyes justas. De este modo, el pensamiento político medieval cristianizaba la herencia del derecho romano: gobernar es conducir las conductas con arreglo a la ley; esta expresa el poder entendido como soberanía, donde el Emperador, el Princeps, había de ser considerado el único dominus mundi (Skinner, 1993: 28). En la

tradición evangélica, recogida por la tradición escolástica, la ley humana se subordinaba no obstante a la ley divina. Por otro lado, la raíz del poder de soberanía no consiste en aplicar la ley sino en instaurarla. El fundamento soberano de la ley es la capacidad de quitar la vida o de dejar vivir. El poder entendido como ley obedece, como señala Foucault, a una lógica eminentemente negativa: gobernar es prohibir, decir que no, sustraer la fuerza vital (confiscar, excluir de la ciudad y finalmente aniquilar) (Foucault, 1997: 214).

El «bienestar de la población», que no es simplemente la «virtud» ni la «justicia», sólo se convierte en un asunto del discurso y de la práctica política cuando la vida, cuando la población, entendida como conjunto de avatares que afectan a los seres humanos en tanto que organismos (sustento, vivienda, nacimiento, sexualidad, morbilidad), se convierten en objeto del ejercicio de gobierno. Esto tiene lugar entre los siglos

xvii

y x

viii

, cuando las esferas productiva y reproductiva se convierten en un asunto público. Es lo que Foucault —entre otros— denomina «biopolítica» y Arendt «administración de la vida».

Arendt entiende este proceso como una suerte de evaporación de la «política» en su especificidad, tal como se había entendido en la ciudad antigua. Lo que ocurre a partir de la edad moderna es que la esfera propiamente política, es decir, el campo de la «acción», es colonizado y desvirtuado por la «labor» y por el «trabajo»: «lo político únicamente vale como medio para proteger la subsistencia de la sociedad y la productividad del libre desarrollo social» (Arendt, 1997: 63). Esta conversión de la vida biológica en su conjunto en objeto de la política, con el consiguiente tratamiento de los seres humanos como puro material orgánico gestionable, llega a su clímax, según la filósofa, en el escenario de los totalitarismos. Ahí desaparece la pluralidad, que es lo que caracteriza a la vida política, y el ser humano queda reducido a especie: «en un perfecto

Gobierno totalitario, donde todos los hombres se han convertido en Un Hombre» (Arendt, 1999: 691).

Foucault sugiere también que el bienestar colectivo se convierte en la meta del gobierno cuando el «pueblo», es decir, el conjunto de ciudadanos, de sujetos puramente jurídicos, sometidos a la ley, se transforman en «población». El viejo poder de soberanía, ejercido a través de la lógica negativa de la ley, se hace acompañar desde entonces de un nuevo poder cuyo ejercicio consiste en optimizar las condiciones vitales de los gobernados. Este poder productivo, y no sustractivo, es el «biopoder», y su forma general, lo que Foucault designa como «biopolítica». Es un poder que se ejerce sobre la población. Esto significa que los seres humanos se asimilan a organismos habitando un entorno donde tratan de sobrevivir. La introducción de la vida como blanco del ejercicio del poder en el mundo moderno implica entonces que los ciudadanos no son vistos ni como sujetos morales ni como puros sujetos jurídicos; junto al poder de la ley y el fin de la justicia aparece el poder de la norma y el fin del bienestar de la población, que consiste en maximizar las capacidades biológicas de los gobernados (Foucault, 1997: 213-224 y Foucault 2004a: 335, 376).

A diferencia de Arendt, Foucault no considera que la «biopolítica» represente una destrucción de la política; es un nuevo modo de conducir las conductas de los seres humanos. Tampoco identifica biopolítica con totalitarismo; aunque lo que Foucault llama «gubernamentalidad de partido», ejemplificada por el nazismo o el stalinismo, implica una determinada biopolítica, esta puede revestir muy diversas configuraciones históricas: la «policía» y la «razón de Estado» en el marco de las soberanías absolutistas; la biopolítica del «liberalismo clásico» en la primera mitad del siglo

xix

; el welfarismo en el New Deal o en los Estados sociales tras la Segunda Guerra Mundial o, finalmente, la biopolítica en el contexto de la gubernamentalidad «neoliberal» (Dean, 1999 y Vázquez García, 2008).

Cada una de estas configuraciones históricas afronta el «bienestar» de un modo diferente, articula de modo distinto las tecnologías para

producir el bienestar y da lugar a subjetividades también diversas. Lo que según Foucault tienen en común todas estas formas de gobierno biopolítico, es que proceden, y en esto no me puedo detener ahora, de un modo de conducir las conductas originariamente producido en el ámbito religioso y no político. Es lo que Foucault denomina el «poder pastoral», un poder surgido en el marco del cristianismo primitivo, y cuyo cometido no es la preservación de un orden legal bajo la autoridad del soberano. Este es considerado como un «pastor» benevolente que conduce el «rebaño» de los gobernados, preocupándose de escrutar y de dirigir el alma de cada uno de ellos, disciplinándolos por su bien y llevándolos a su salvación. En el tránsito del final de la Edad Media a los siglos modernos, las técnicas propias de este poder pastoral se habrían desbordado más allá de la esfera religiosa, siendo anexadas y adaptadas por el gobierno secular (Foucault, 2004a: 126-241).

3. Sobre los regímenes del bienestar: del welfare al wellness

El bienestar como asunto de gobierno es por tanto un decurso específico de la modernidad. Ahora bien, los regímenes, o políticas de bienestar, las tecnologías para producir el bienestar y el tipo de sujeto construido por esas tecnologías, no se mantienen invariables desde el siglo

xviii

hasta la actualidad.

Lo que me interesa es comprender la singularidad del régimen de bienestar en el que habitamos. Para ello trataré de explorar en términos generales el cambio en el régimen de bienestar que tiene lugar entre las políticas sociales de los Estados Providencia que florecieron en Occidente en los treinta años posteriores a la Segunda Guerra Mundial —las denominadas «tecnologías de welfare»— y las surgidas a partir de los años ochenta en el contexto de la denominada gubernamentalidad liberal avanzada o neoliberal (Rose, 1996, 2007; Laval y Dardot, 2015).

El bienestar como Welfare se identifica con la cobertura de necesidades básicas de la población (necesidades sanitarias, asistenciales, educativas), articuladas en la forma de derechos de tercera generación (o derechos sociales). La provisión de esta cobertura tenía lugar fundamentalmente mediante tecnologías «actuariales» o aseguradoras (Ewald, 1986), fundadas en las cotizaciones de la seguridad social e implementadas por las llamadas burocracias de bienestar. La implementación de estas tecnologías, que despegan en el mundo occidental desde las últimas décadas del siglo

xix

, dio lugar, como respuesta al recrudecimiento de la lucha de clases, a ese vasto sistema de coberturas universalizadas (sociosanitarias, educativas, asistenciales), que conocemos con el nombre de Estado social o Estado del bienestar. Estas tecnologías «socioinmunitarias» (Sloterdijk, 2012: 23-24) producían una nueva figura antropológica: el «ciudadano solidario»; la solidaridad no consistía en una actitud altruista; era institucionalizada bajo la forma de un vínculo horizontal gracias al sistema de cotizaciones obligatorias de la seguridad social. El problema es que el repertorio de necesidades básicas, a medida que el concepto de «salud» transitaba de una noción reparadora a la idea de «bienestar total» (Canguilhem, 2001), se disparó, dando lugar a una demanda ilimitada, imposible de atender porque, además, la confianza en una economía de crecimiento constante sustentado en el incremento del consumo, se quebró tras la crisis de 1973 y el subsiguiente deterioro del Estado Providencia (Varela y Álvarez-Uría, 1989).

Pues bien, en el régimen del liberalismo avanzado, que sustituyó al welfarismo y que sigue siendo hoy nuestro horizonte, el bienestar, entendido como Wellness (un término progresivamente extendido desde finales de los setenta) no consiste en la cobertura de carencias y necesidades. Se identifica con la maximización de las capacidades y competencias individuales, y no solo con las habilidades cognitivas, sino especialmente, dentro de lo que se ha denominado «capitalismo emocional» (Illouz, 2007), con las emocionales y afectivas, dentro de un contexto de competencia generalizada y de cultura de mercado. Las emociones, y por lo tanto el «bienestar

emocional», ya no están confinados en la esfera íntima; aparece como una instancia nuclear en el ámbito de la realización profesional y en la arena política. La nueva figura antropológica, conocida como «empresario» o «emprendedor de sí mismo», y glosada hoy por una vasta literatura, se identifica con el individuo exitoso y competitivo que busca maximizar su capital humano, no solo en el terreno profesional, sino en todas las esferas de su existencia: el trabajo, el matrimonio, la sexualidad, la amistad, la educación de los hijos, los ocios y los consumos. En este cuadro, toda capacidad se convierte en un recurso mejorable con objeto de optimizar el logro y al mismo tiempo la estima de sí mismo. Al mismo tiempo, este sujeto emprendedor se caracteriza por una permanente insatisfacción, flexibilidad y movilidad; el logro que procura el más intenso placer y bienestar es siempre provisional y susceptible de ser perfeccionado (Laval y Dardot, 2015: 325-381).

Este sujeto empresario de sí es producido a través de una constelación de tecnologías que conforman lo que se designa como neomanagement. En el plano de las organizaciones, sean públicas o privadas, se tienden a habilitar nuevas fórmulas contrarias a la acción vertical y supervisora de las viejas burocracias empresariales y del Estado social. Prima la horizontalidad, la flexibilidad y el autocontrol: autoevaluación, trabajo por proyectos, contratos-programa, descentralización, eliminación de escalafones jerárquicos, auditoría, accountability (Hibou, 2011). En el plano personal se despliegan técnicas que permiten maximizar los resultados del sujeto exponiéndolo a riesgos y haciéndole asumir la completa responsabilidad de sus eventuales fracasos: coaching,[104] programación neurolingüística,[105] análisis transaccional, aprendizaje de la asertividad. Es lo que se ha llamado el management del alma (Laval y Dardot, 2015: 344-347). Los problemas sociales, económicos, familiares o educativos son codificados como problemas psíquicos, de modo que el sujeto aprende a responsabilizarse de sus fracasos y a autoculpabilizarse por los mismos. El welfare obtenido mediante técnicas aseguradoras que protegen al sujeto de los riesgos (accidente, vejez, enfermedad, etc) es reemplazado por el wellness,[106] obtenido mediante tecnologías de autoayuda que permiten maximizar las propias capacidades, contratando servicios en el creciente mercado del «desarrollo personal».

Un ejemplo de ese desplazamiento del welfare al wellness: ya no existirían personas «en paro» cuyas necesidades serían cubiertas por ayudas públicas, sino individuos activos, atareados en maximizar su empleabilidad contratando, en el mercado, cursos para aprender idiomas, diseñar blogs personalizados (Sibilia, 2012), elevar la autoestima o intensificar la asertividad y otras competencias de tipo emocional. En la búsqueda de este nuevo bienestar aparecen esas nuevas tecnologías de gobierno, que ya no pasan por las cotizaciones y la solidaridad horizontal institucionalizada. Se trata de tecnologías «psico-inmunológicas» (Sloterdijk, 2012: 24), individualizadas, personalizadas, de self-help o «psicopolítica» (Vázquez García, 2005; Ruiz Castro, 2010; Han, Byung-Chul, 2014): coaching, pedagogías no directivas, gestión de la inteligencia emocional y todo un ámbito de prácticas que hoy se denomina «industria del wellness». Esta abarca principalmente tres esferas: el turismo sanitario (donde se practica el yoga termal, la talasoterapia o la meditación en los llamados «hoteles del silencio»), los centros de fitness (muy distintos de los gimnasios, donde reina la interdisciplinariedad, combinando por ejemplo los ejercicios de pilates con el uso de cuencos orientales) y los programas de motivación dirigidos al mundo empresarial (Reverter Masiá y Barbany Cairó, 2007). En estos centros y a través de estas iniciativas, no se trata simplemente de obtener salud y relax; «resulta imprescindible crear paquetes de productos y servicios que aporten nuevas experiencias y que despierten nuevos sentimientos y sensaciones» (Reverter Masiá y Barbany Cairó, 2007: 66-67). Como se ha indicado, el sujeto construido mediante estas tecnologías tiene poco que ver con el «ciudadano social» del welfarismo keynesiano. Se trata de promover a los individuos como «empresarios de sí mismos» (Foucault, 2004b; Vázquez García, 2005 y Laval y Dardot, 2015), capaces de optimizar sus logros y potencialidades en todos los ámbitos (laboral, familiar, sexual, etc), o también como «sujetos líquidos» (Bauman, 1995 y 2001), «neuroplásticos», recolectores de sensaciones y estados emocionales culminantes. Aquí se ubica también el retorno, con fuerza, de la «ascesis», de los ejercicios espirituales para transformar la propia vida (meditación, mindfullness, terapia contemplativa, etc), algo que a menudo se confunde con el «retorno de la religión» (Sloterdijk, 2012).

Si el Estado social y sus tecnologías aseguradoras, se dirá en el

contexto de la triunfante gubernamentalidad neoliberal, producen individuos «riscófobos», pusilánimes ante la incertidumbre de la vida postmoderna (trabajo líquido, amor líquido) y dependientes de la colectividad, las nuevas tecnologías de autoayuda generan individuos «riscófilos», que convierten la precariedad y la inseguridad en una oportunidad para incrementar su capacidad creativa y sus logros (performances) (Laval y Dardot, 2015: 352). Lo crucial es que estos nuevos procedimientos apuntan a superar el antagonismo, característico de la civilización del capitalismo moderno, entre valores hedonistas, vinculados al ocio, al consumo, a la vida privada, y valores ascéticos, ligados al trabajo y a la esfera pública (Laval y Dardot, 2015: 333). Mediante esas tecnologías se trata de conformar sujetos que identifiquen el logro con el goce, sea en el ámbito íntimo o en la vida profesional, dos espacios cuyas fronteras tienden cada vez más a diluirse.

4. ¿La disciplina reemplazada por la autoayuda?

Ya entre finales de la década de los setenta y primeros de los ochenta, algunos ensayistas y críticos culturales advirtieron el cambio antropológico que se insinuaba con la crisis del Estado del Bienestar. Proliferaron entonces los diagnósticos acerca de la cultura del narcisismo (Sennett, 1980; Lasch, 1999; Lipovetsky, 1983) y, unos años después, acerca de la transición desde las viejas «sociedades disciplinarias», asociadas a la ética del trabajo, aún vigentes en el capitalismo corporativo de postguerra, hacia las nuevas «sociedades de control», donde la seducción y la autoayuda personalizada reemplazaban a la supervisión y a la estandarización de las conductas (Deleuze, 1990 y Negri y Hardt, 2002).

Esta narrativa se afronta a menudo como una controversia acerca de la vigencia o no del célebre «esquema panóptico» diseñado por Bentham y descrito por Foucault en Vigilar y Castigar. ¿Las formas de gobierno en nuestras sociedades, siguen ese patrón fundado en la mirada centralizada y omnisciente y en el encauzamiento normalizador y disciplinario de las conductas, o ese diagrama, característico de las sociedades industriales, ha sido reemplazado en

la era postindustrial por técnicas de seducción y autoayuda? ¿Vivimos en una era «postpanóptica»?[107]

Me parece que el relato lineal, que insiste en la evolución de las sociedades de vigilancia a las sociedades de seducción y autoayuda es demasiado simple y olvida la necesidad de completar el análisis genealógico de las tecnologías de gobierno y de las formas de subjetividad, con un análisis planteado en términos de clase. Obviamente las tecnologías de gobierno personalizado, articuladas en clave «psi», como «tecnologías del yo» (Rose, 1996: 150-168), que enfatizan el empoderamiento del individuo, su autonomía e independencia y que pasan a menudo por la reactualización de los venerables ejercicios espirituales, coexisten con otras tecnologías más antiguas, como los procedimientos actuariales o las técnicas de disciplinamiento. Ahora bien, si las disciplinas (y las coberturas de la seguridad social, cada vez más reducidas y desuniversalizadas) tienden a reservarse preferentemente para el gobierno de los pobres (inmigrantes sin papeles, refugiados, madres solteras sin recursos, desempleados crónicos, trabajadores precarios, pensionistas en la indigencia) (Bauman, 1999; Wacquant, 2009), las tecnologías de self-help se extienden sobre todo al gobierno de las clases medias y profesionales (Featherstone, 2000 y Vázquez García, 2005).

Obviamente, como han mostrado desde hace tiempo un buen número de estudios (Gandy, 1993; Lyon, 1995; Andrejevic, 2004; Bauman y Lyon, 2013), la mirada disciplinaria, en la era de la teleinformática, desde la videovigilancia hasta el uso de drones, desde los perfiles personalizados de los consumidores registrados en las bases de datos hasta los registros electrónicos de tareas y resultados por parte de los productores, sigue vigente, pero sus modalidades se han transformado por completo. Como señala Zygmunt Bauman, «el modelo panóptico está vivo y goza de buena salud, y de hecho está dotado de una musculatura mejorada electrónicamente, como la de un cyborg, lo cual lo hace tan fuerte que ni Bentham, ni siquiera Foucault, hubieran sido capaces de imaginarlo. Pero también es cierto que ha dejado de ser el patrón universal o la estrategia de dominación que esos dos autores creían que era en sus respectivas épocas» (Bauman y Lyon, 2013: 64).

Las nuevas tecnologías no solo suministran nuevos medios al

«panóptico», sino que transforman la lógica de su funcionamiento. Ya no es necesario que la vigilancia se limite a medios cerrados; puede realizarse en abierto. Basta la posesión de un gadget electrónico (un móvil, un ordenador) o un simple chip inserto en el sujeto, para mantenerlo permanentemente controlado. Por otro lado, ya no se requiere la presencia del vigilante, ni siquiera la torre central de vigilancia; cada uno de nosotros —como trabajadores o como consumidores— introducimos en los sistemas la información que permite tenernos bien sujetados. Las nuevas tecnologías, además, permiten no solo observar lo que sucede, sino simular —en medicina, en el ámbito militar, lo que podría suceder y la pauta de control que habría que seguir en ese caso—. Por último, los dispositivos teleinformáticos permiten no solo que uno vigile a muchos sino a la inversa, un público vastísimo, virtualmente planetario, puede observar en tiempo real lo que unos pocos están llevando a cabo; es lo que se ha denominado el «Synopticon» (Boyne, 2000).

En un sentido amplio, por tanto, las tecnologías disciplinarias siguen siendo instrumento para el gobierno de todos, y se combinan, por ejemplo en las nuevas formas de management empresarial, basadas en la actividad laboral «por proyectos» y en el «teletrabajo», con la autoayuda. Pero en su sentido originario, como vigilancia y control disciplinario ejercidos en instituciones de encierro, el panóptico sigue gozando de buena salud, tomando como blanco privilegiado a los pobres, es decir, a aquellos cuya precariedad laboral les impide cumplir con la obligación de consumir. En un libro magistral, Punishing the poor (2009), el sociólogo francés Loïc Wacquant ha mostrado en qué medida el internamiento carcelario sustituyó gradualmente, en Estados Unidos, a las tecnologías aseguradoras como política social característica de la gubernamentalidad neoliberal. El nivel de subsidios a las familias de madres solteras, por ejemplo, decreció entre 1975 y 1995 en torno a un 50%, mientras que la población penal, en ese mismo periodo, aumentaba hasta un 442%, situándose por encima del millón de reclusos (Wacquant, 2009: 89-103). Pero además, el modelo norteamericano, siendo aún excepcional cuantitativamente, está tendiendo a convertirse en el paradigma que siguen otros países europeos) (Wacquant, 2009: 50-56). Como ha señalado Pierre Bourdieu (1999 162-163), en el contexto de la

gubernamentalidad neoliberal, la reducción de la «mano izquierda» del Estado, es decir, del polo sanitario, asistencial y educativo de la administración, tiende a compensarse con un incremento de la «mano derecha», es decir, del polo punitivo (policía, tribunales penales, sistema carcelario). O como indica Wacquant: «la pobreza del Estado social en el marco de la desregulación necesita y exige la grandeza del Estado penal» (Wacquant, 2009: 49).

Otro ejemplo de esta concentración de las tecnologías disciplinarias vinculadas al encierro en el gobierno de los sectores más vulnerables de la población, lo exhiben las políticas de inmigración y asilo. En este caso, como ha señalado Bauman (Bauman y Lyon, 2013: 72-75), se impone un doble procedimiento «panóptico». En primer lugar, el despliegue de dispositivos de confinamiento, manteniendo a los «ilegales» (refugiados, demandantes de asilo, inmigrantes sin papeles) dentro de recintos vigilados: «centros de detención», «campos de tránsito». En segundo lugar, el uso de tecnologías de exclusión (muros, alambradas electrificadas o cortantes, torres de vigilancia, drones, sistemas de video control) para mantener a los intrusos (inmigrantes ilegales, colectivos desplazados por guerras, etc), más allá de las propias fronteras.

En cualquier caso, como muestran estos ejemplos, la promoción de mecanismos de autoayuda y seducción característicos del gobierno neoliberal de las conductas, se complemente con la actualización de los añejos procedimientos disciplinarios. La producción del bienestar, identificado con el gozo obtenido gracias a la maximización de las propias capacidades y éxitos dentro de una sociedad de concurrencia, es inseparable de la generación de un malestar alcanzando a todos los que se apartan de ese ideal normativo.

Bibliografía

Acton

, Renae y G

lasgow

, Patti (2015): «Teacher wellbeing in neoliberal contexts: a review of the literature», Australian Journal of Teacher Education, 40 (8), pp. 99-114

A

ndrejeviC

, Mark (2004): Reality TV: the work of being watched. New York: Rowman and Littlefield

A

rendt

, Hannah (1993): La condición humana. Barcelona: Paidós

— (1997): ¿Qué es la política? Barcelona: Paidós

— (1999): Los orígenes del totalitarismo. 3. Totalitarismo. Madrid: Alianza Editorial

B

auman

, Zygmunt (1995): «A Catalogue of Postmodern Fears», en Life in fragments. Essays in postmodern morality. Oxford: Blackwell, pp. 105-125

— (1999): Trabajo, consumismo y nuevos pobres. Barcelona: Gedisa

— (2001): The Individualized Society. Londres: Polity Press

B

auman

, Zygmunt y

Lyon

, David (2013): Vigilancia líquida. Barcelona: Paidós

Bourdieu

, Pierre (1999): «La dimisión del Estado», en B

ourdieu

, Pierre (dir.): La miseria del mundo. Madrid: Akal, pp. 161-166

Boyne

, Roy (2000): «Post-Panopticism», Economy and Society, 29 (2), pp. 285-307

C

anguilhem

, Georges (2001): «La santé: concept vulgaire et question scientifique», en Écrits sur la médecine, París, Seuil, pp. 49-68

Castoriadis

, Cornelius (2006): Lo que hace a Grecia. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-83. La Creación Humana II. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica

C

ederström

, Carl y

Spicer

, André (2015): The wellness syndrome. Cambridge: Polity Press

D

e Marinis Cúneo

, Pablo (1999): «Gobierno, gubernamentalidad, Foucault y los anglofoucaultianos (o un ensayo sobre la racionalidad política del neoliberalismo)», en

Ramos Torre

, Ramón y G

arcía Seglas

, Fernando J. (eds.): Globalización, riesgo, reflexividad. Tres temas de la teoría social contemporánea. Madrid: CIS, pp. 73-103

D

ean

, Mitchell (1999): Governmentality. Power and rule in modern society. Londres: Sage Pub.

— (2007): Governing societies. Political perspectives on domestic and international rule. New York: Open University Press, Mc Graw Hill

D

eleuze

, Gilles (1990): «Post-scriptum sur les societies de contrôle», en Pourparlers. París: Les Éditions de Minuit, pp. 240-247

D

omènech

, Antoni (1989): De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte. Barcelona: Crítica

E

wald

, François (1986): L'État Providence. París: Grasset

F

eatherstone

, Michael (2000): Cultura de consumo y postmodernismo. Buenos Aires: Amorrortu

F

oucault

, Michel (1997): Il faut defendre la société. Cours au Collège de France. 1976. París: Hautes Études, Gallimard-Seuil

— (2004a): Securité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978. París: Hautes Études, Gallimard-Seuil

— (2004): Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979. París: Hautes Études, Gallimard-Seuil

Gandy

, Oscar H. (1993): The Panoptic sort: a political economy of personal information. Boulder: Westview

Han

, Byung-Chul (2014): Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder. Barcelona: Herder

Hardt

, Michael, y

Negri

, Antonio (2002): Imperio. Barcelona: Paidós

Hibou

, Béatrice, 2011: La privatización del Estado. México: FCE

Illouz

, Eva (2007): Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo. Buenos Aires: Katz Ediciones

Lasch

, Cristopher (1999): La cultura del narcisismo. Barcelona: Andrés Bello

Laval

, Christian, y

Dardot

, Pierre (2015): La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal. Barcelona: Gedisa

Lipovetsky

, Gilles (1983): L'ere du vide. Essais sur l'individualisme contemporain. París: Gallimard

Lyon

, David (1995): El ojo electrónico. El auge de la sociedad de vigilancia. Madrid: Alianza Editorial

Moore

, Phoebe Veronica y

Robinson

, Andrew (2016): «The quantified self: what counts in the neoliberal workplace», New Media and Society, 18 (11), pp. 2774-2792

O'Connor

, Joseph y

Seymour

, John (1995): Introducción a la programación neurolingüística, Buenos Aires, Urano

Reverter Masiá

, Joaquín y

Barbany Cairó

, Joan Ramón (2007): «Del gimnasio al ocio-salud. Centros de Fitness, Fitness Center, Fitness & Wellness, Spa, Balnearios, Centros de Talasoterapia, Curhotel», en Apunts. Educación Física y Deportes, nº 90, pp. 59-68

Rose

, Nikolas (1996): Inventing our selves. Psychology, power and

personhood. Cambridge: Cambridge University Press

Rose

, Nikolas (2007): The politics of life itself. Biomedicine, power and subjectivity in the Twenty-First century. Princeton: Princeton University Press

Ruiz Castro

, Rosario (2010): El discurso de autoayuda como tecnología del yo. Almería: Editorial Universidad de Almería

Saar

, Martin (2011): «Relocating the Modern State: governmentality and the history of political ideas», en

Brockling

, Ulrich,

Krasman

, Susanne and

Lemke

, Thomas (eds.): Governmentality : current issues and future challenges. New York: Routledge, pp. 34-55

Sennett

, Richard (1980): Narcisismo y cultura moderna. Barcelona: Kairós

Sibilia

, Paula (2012): La intimidad como espectáculo, México, FCE

Skinner

, Quentin (1993): Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El Renacimiento. México: FCE

Sloterdijk

, Peter (2012): Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica. Valencia: Pre-Textos

Ullman

, Walter (1997: Historia del pensamiento político en la Edad Media. Barcelona: Ariel

Varela

, Julia y

Álvarez-

u

ría

, Fernando (1989): «La construcción social de la salud en las sociedades industriales», en Sujetos frágiles. Ensayos de sociología de la desviación, México, FCE, pp. 53-79

Vázquez García

, Francisco: (2005): Tras la autoestima. Variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía. San Sebastián: Tercera Prensa

— (2009): La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940. Madrid: Akal

Wacquant

, Löic (2009): Castigar a los pobres. El gobierno neoliberal de la inseguridad social. Barcelona: Gedisa.

---

104 El término remite a una tecnología utilizada en el mundo empresarial (pero también en el ámbito personal o familiar) para instruir a una persona o grupo a fin de que desarrolle habilidades específicas (en el terreno del liderazgo, la comunicación, el trabajo en grupo, la expresión emocional, etcétera).

105 La programación neurolingüística es una técnica psicoterapéutica desarrollada en los años setenta por John Grinder y Richard Bandler en la Universidad de California en Santa Cruz. Trata de descubrir los patrones o «programas» que permiten destacar en un campo y discernir las formas idóneas de pensamiento y comunicación usadas por «personas sobresalientes». Se trata en suma de «el arte y la ciencia de la excelencia personal», O'Connor y Seymour, 1995: 28.

106 Un estado de la cuestión sobre el uso del wellness en la formación de profesores, puede encontrarse en Acton y Glasgow, 2015. Sobre su uso en el puesto de trabajo, Moore y Robinson, 2016. Sobre el culto de la wellness en el terreno de la salud y sus excesos, Cedertröm y Spicer, 2015.

107 Un estado de la cuestión recogiendo esta controversia, en Boyne, 2000.

En busca de una gubernamentalidad de izquierdas

Daniel Zamora

«Vivimos acaso el fin de la política. Porque si bien es verdad que la política es un campo abierto por la existencia de la revolución, y si la pregunta en torno a la revolución no puede ya plantearse en semejantes términos, entonces la política corre el riesgo de desaparecer»

Michel Foucault, 1977

En 1977 Chris Marker presentó Le fond de l´air est rouge, uno de sus documentales más célebres, en el que ofrecía una de las ilustraciones más emblemáticas de la década posterior al 68 y de la esperanza que abría para su generación. Desde esta perspectiva, la película de Marker fue también un intento de captar el nacimiento de una nueva izquierda en Francia y la manera en la que esta sacudirá profundamente la forma de pensar la política y la protesta. En lugar de reproducir las oposiciones políticas consagradas en la posguerra, Marker sugería que Mayo del 68 había transformado los términos del debate. Emergía una nueva «problemática» que conllevaba, según escribe Marker, «espectaculares golpes en todas las áreas de la ortodoxia, tanto de izquierda como de derecha» (2008: 26). Tal y como relata el narrador del documental, «había un muro de policías, era un orden; el servicio de orden del sindicato, era otro orden. Entre ambos había un espacio a llenar. Esto anunciaba otro tipo de enfrentamiento». El primer orden representaba, por supuesto, el poder gaullista y su estado represivo. Sin embargo, el otro tipo de orden se nos presenta también como un obstáculo para la transformación social. Este «orden» es el de la izquierda socialista con su concepción estado-centrista de la política y la lucha social. Desde esta perspectiva, muchos intelectuales de la generación de Marker verán la oposición comunista, los sindicatos y, más tarde, la Unión de la Izquierda (con un «Programa Común» detrás del cual se encontraban la coalición del PCF, el Partido Radical y el Partido Socialista) tan problemáticos como el poder gaullista. En cierto modo, estos dos «órdenes» funcionarían bajo una

misma lógica destinada únicamente a remplazar unos amos por otros. ¿Qué ganamos al sustituir «una arbitrariedad patronal por una arbitrariedad burocrática?» (Gorz, 1976: 23) se preguntará el filósofo ecologista André Gorz. Esta centralidad del Estado será calificada por figuras de la «segunda izquierda»[108] como Pierre Rosanvallon y Patrick Viveret, como la «cultura política» dominante. Y esta, «cuyo elemento de referencia central es el Estado, considerado tanto el objeto de la lucha» como «el espacio del cambio social» (Rosanvallon y Viveret, 1997: 7), ya sea «de izquierda o de derecha», será, desde la guerra, el requisito previo de cualquier estrategia política. Así, para Rosanvallon y Viveret, Mayo del 68 fue el punto de partida de una «nueva cultura política» que no solo buscaba transformar la izquierda, sino también aquello que debería ponerse en juego en la política.

Y es específicamente esta tarea —la redefinición de nuestra concepción de la política y de la izquierda— la que Foucault abordará durante su última década. Una tarea que su generación, pensaba, no había logrado realizar. Tal y como relatará su amigo Claude Mauriac en 1978, Foucault un día «condenó» ante él «a su generación, que había demostrado ser incapaz de dar a los hombres, después del marxismo, y para prolongarlo, sustituirlo, una esperanza nueva» (Mauriac, 1983). Es desde esta perspectiva que Foucault se interesará por el neoliberalismo como un tipo de gubernamentalidad estimulante, capaz de ofrecer alternativas a una izquierda socialista que él rechazaba tanto en el plano intelectual, como en el estratégico y programático. En este sentido, más que ver en Foucault un representante del neoliberalismo, lo que él quería era utilizarlo para pensar otro tipo de política. Para entender la última década de su pensamiento resulta fundamental inscribir su trabajo en, por un lado, su oposición a la izquierda socialista y, por otro, la promoción, en el campo intelectual y político, de una «nueva cultura política», cuyo objetivo sería deshacerse de cierta concepción de la izquierda y de la transformación social. Para esta, el neoliberalismo no constituye un foco de repulsión, sino un «enfoque utópico» que es capaz de abrir nuevas perspectivas para una izquierda que se habría liberado del proyecto socialista tal y como fue formulado en el siglo

. Estos dos procesos, lejos de ser ajenos a Foucault, constituyen dos aspectos esenciales de su trayectoria política después de los años 70. Como lo argumentará la filósofa Isabelle Garo, para Foucault «está claro que los neoliberales están buscando una alternativa que reduzca sus propias preocupaciones y esto desde el inicio de su investigación sobre ellos» (Garo, 2011: 173). De hecho, el neoliberalismo le proporcionará un marco conceptual para repensar la resistencia, para crear espacios favorables a las prácticas minoritarias así como una oportunidad de ser «menos gobernado». A comienzos de los años 80, no fue el hombre, sino el marxismo y su proyecto político los que se desvanecieron, «como un rostro de arena en la orilla del mar».

1. Contra «el horizonte insuperable»

La última década de Foucault está marcada por una creciente hostilidad hacia el socialismo y sus ideas. Aquello que Sartre había calificado como «el horizonte insuperable» de su tiempo estaba ahora en el banquillo de los acusados. Desde este punto de vista, el marxismo y lo que representaba en la vida intelectual francesa —un estado social fuerte, derechos universales, control de la economía, la idea de la revolución, etc.— será uno de los principales blancos de Foucault y de otros intelectuales. Por consiguiente, no es de extrañar que, en una entrevista realizada en 1977 con cuatro militantes de la LCR, no viese «ningún inconveniente» en que se definiese su pensamiento como «una máquina de guerra contra el marxismo» (Foucault, 1977a). En otra entrevista de 1978 titulada «Cómo deshacerse del marxismo», lo calificó como «una modalidad de poder en un sentido elemental». Explicando a continuación que «cuando se trata de saber de dónde viene esa pobreza de imaginación del siglo

en el plano sociopolítico, me parece, de uno u otro modo, que el marxismo tiene un papel importante. Por eso me ocupo de él. Comprenderá entonces que el tema: “Cómo terminar con el

marxismo", que de alguna manera actuaba de hilo conductor en la pregunta que usted hizo, es igualmente fundamental para mi reflexión. Hay algo determinante: nuestro punto de partida es el hecho de que el marxismo haya contribuido y siga contribuyendo al empobrecimiento de la imaginación política» (Foucault, 2012: 91-92). En consecuencia, autores como Colin Gordon (2015), uno de los principales traductores del filósofo al inglés, tienen razón cuando dicen que Foucault obviamente no era marxista ni defensor de un modelo existente de socialismo «real». No obstante, lo que él, y muchos otros, se niegan a admitir es que Foucault no solo se opuso al marxismo, sino también al «imaginario político» que surgió de él. No se opuso por tanto solo al marxismo en tanto que doctrina política, sino, en general, como símbolo del proyecto político de la izquierda de la posguerra. Desde este punto de vista, aquello contra lo que Foucault y numerosos intelectuales lucharon en ese período no era únicamente el socialismo en el extranjero, sino también un determinado socialismo y su herencia en Francia. En este sentido, la visión política de Foucault durante su última década será particularmente hostil no solo con el socialismo en Francia, sino también con la idea de la política concebida a través de partidos, sindicatos, movimiento obrero, etc. Básicamente, después de 1968, lo que Foucault rechazará será la noción misma de revolución.

1.1. Contra la Unión de la Izquierda

El período en el que los ataques de Foucault al marxismo serán más fuertes —entre 1975 y 1978— está, en general, fuertemente ligado a los intensos debates sobre el totalitarismo en el seno de la izquierda francesa. Durante este período, la posibilidad de que la Unión de la Izquierda ganara las elecciones de 1978 —y los comunistas llegaran al poder por primera vez desde 1947— preocupaba a varios de los antiguos «soixante-huitards». Como lo señalará la pareja de Foucault y sociólogo, Daniel Defert, era bien sabido que «los izquierdistas no tenían mucho entusiasmo por la Unión de la Izquierda. Por esta falta de entusiasmo, fuimos incluso acusados de hacerle el juego a la derecha. ¡Incluso circularon rumores de arrestos de izquierdistas!» (Defert, 2014). El propio Foucault le confesará a su amigo Claude Mauriac en 1978 que no

tuvo «jamás especial simpatía por la Unión de la Izquierda» (Mauriac, 1983).

Fundada en 1972, esta unía bajo el «Programa Común» al PCF, al PS, y al MRG —movimiento de radicales de izquierda—. El ambicioso programa proponía la nacionalización del sistema bancario, el aumento de los salarios, la reducción del tiempo de trabajo, la expansión de la seguridad social, la «democratización» del lugar de trabajo e incluso la disolución de la OTAN y del pacto de Varsovia. Esta alianza, como lo señalará Marc Lazar, marcó «la derrota de aquellos que mantenían posiciones críticas hacía el Estado y, por consiguiente, la victoria de los partidarios de un fuerte intervencionismo» (2012: 109) dentro de la izquierda. Por tanto, este programa y la estrategia de la toma del poder estatal serán vistos por la coalición como un primer paso hacia el socialismo. Pero, al mismo tiempo, este profundizará las tensiones en el seno de la izquierda. De hecho, al menos desde los sucesos de Mayo, una parte importante de ella vio al Estado, como señala Pierre Grémion, «más como un obstáculo que como una palanca» (2005: 8) para la transformación social. La izquierda estará por tanto profundamente dividida entre lo que Michel Rocard, en un congreso del Partido Socialista en 1976, llamará una izquierda «estadista y jacobina» y otra «descentralizadora y libertaria, con confianza en las virtudes de las “sociedad civil”» (Rocard, 1979).

Esta división estará particularmente pronunciada dentro del Partido Socialista, donde una corriente minoritaria llamada «segunda izquierda», animada por figuras como Michael Rocard, Patrick Viveret y Pierre Rosanvallon, defenderá una izquierda anti-estado que terminará deshaciéndose de toda referencia a un proyecto radical de transformación social. Para ellos, esta evolución habría sido la única forma de afirmar una concepción de «transformación social que no portará en sí el germen del totalitarismo» (Rosanvallon y Viveret, 1977). Desde este punto de vista, todas estas críticas a cierta izquierda participarán de una tendencia más general que ve en el triunfo del Programa Común una «tentación» totalitaria en Francia[109]. Además, la idea de un riesgo para la libertad debido al establecimiento de un gobierno socialista será planteada por Foucault en una entrevista de 1976 en la que discute sobre los problemas del socialismo y defiende que lo que se necesita

es «inventar un ejercicio de poder que no dé miedo» (Foucault, 1994a). Lo interesante aquí no es solo que él pueda pensar que el proyecto socialista da «miedo», sino sobre todo que lo que necesita el socialismo no es «otra carta de libertades o una nueva declaración de derechos: fácil, por lo tanto inútil» sino un cambio en la concepción del «poder y su ejercicio» (Foucault, 1994a), la creación de una nueva forma de pensar el poder. Esta declaración resonará con fuerza en los debates dentro del PCF sobre las libertades civiles. De hecho, será también durante este período cuando este modificará considerablemente sus relaciones con la Unión Soviética tomando distancia con la intervención en Checoslovaquia de 1968 y abandonando, en 1976, la noción de «dictadura del proletariado». Desde este punto de vista, las declaraciones de Foucault manifiestan un rechazo a las garantías que el PCF intentaba ofrecer en materia de libertades fundamentales. El problema no era tanto el programa o los compromisos del PCF, sino su concepción misma del poder y el cambio social. El socialismo mismo como proyecto político constituía un riesgo para la libertad.

Todo esto explica la fuerte desconfianza de Foucault hacia el Programa Común —que él llamaba «la impostura común» (Mauriac, 1983)—y el «odio»[110] que parecía mostrar hacía Mitterrand. Esta es además la principal razón por la que, como dirá Mauriac, si bien en 1974 votará por Mitterrand (Wade, 2019: 58), a partir de 1978 ya no deseará más la victoria de la izquierda en las elecciones[111] y, como recuerda su colega Paul Veyne, en 1981 ya no votará por François Miterrand (Veyne, 2014: 209). Sería por lo tanto falso afirmar, como lo hizo Colin Gordon, que Foucault recibió «positivamente» la victoria de Mitterrand en 1981» (2015: 7). Veyne también señalará que Foucault «estaba contra la llegada de los socialistas al poder» y pensaba que «prefería Rocard a Mitterrand» (Veyne, 2009: 142).

1.2. La revolución como proyecto totalitario

Esta fuerte oposición a la izquierda de la posguerra también debe entenderse por tanto como una crítica profunda a la noción misma de revolución. De hecho, la gran campaña a favor de los disidentes

en los países del Este y contra el «totalitarismo» —amplificada por la difusión del libro de Alexander Solzhenitsyn Archipiélago Gulag por parte de los «nuevos filósofos»— que tuvo lugar entre 1975 y 1978, se centrará no solo en la represión en el Este sino, también, en el socialismo francés y su proyecto. Como argumenta Michael Scott Christofferson, los intelectuales antitotalitarios «se centraron en los orígenes ideológicos del totalitarismo, argumentando que los proyectos políticos inspirados por el marxismo o las ideologías revolucionarias conducen inevitablemente al totalitarismo» (1999: 568). Al defender esto, asociaron abiertamente su crítica al totalitarismo con el proyecto de la Unión de la Izquierda, sugiriendo que «las raíces francesas de esta tradición revolucionaria (especialmente el jacobinismo) la habían hecho particularmente permeable al totalitarismo» (1999: 569). Como señalará el historiador Hervé Chavin, en el seno de la izquierda anti-totalitaria, «se mantiene cierta amalgama entre la situación en Europa del Este y los posibles riesgos relacionados con la llegada de un gobierno socialista a Francia» (2012: 88). Desde esta perspectiva, un número importante de antiguos izquierdistas va a poner en duda la posibilidad de que este proyecto sea democrático. Como escribirá Michael Behrent, estos describirán la Unión de la Izquierda como «cripto-totalitaria» (2005: 48). El escritor francés Claude Mauriac incluso intervendrá en Le Monde para criticar a esta «izquierda antitotalitaria» y «esta lógica insidiosa y perniciosa, que infiere abusivamente del Gulag el marxismo, del marxismo el comunismo, del comunismo el programa común y del programa común el Gulag» (Mauriac, 1977). Mauriac cuenta también que la publicación de su tribuna alterará significativamente su amistad y deteriorará lentamente su relación[112].

Las opiniones de Foucault sobre estas cuestiones son relativamente conocidas y claras a la luz de sus escritos de la época. Aunque mantendrá una posición más cauta que la de los «nuevos filósofos», defenderá, en varias ocasiones, las intervenciones más importantes de este debate. En primer lugar, es conocida su admiración por el trabajo del historiador francés François Furet sobre la Revolución francesa —específicamente La Révolution française y Penser la Révolution française, publicadas en 1965 y en 1977—[113], un trabajo que, lejos de revisar simplemente la historia de la Revolución francesa, atacaba la pertinencia de la idea misma de revolución. Las

críticas que Furet formuló tienen además fuertes resonancias con sus propias «ilusiones» sobre el comunismo[114] y la posibilidad de una transformación social radical. Por tanto la publicación en 1977 de Penser la Révolution française fue vista dentro de la izquierda francesa como una crítica a cierta fascinación por el jacobinismo y las ideas revolucionarias. En realidad, los temores de Furet ante la «pasión» francesa por la «igualdad» como un peligro para la libertad, afectarán profundamente al debate intelectual y a la legitimidad del proyecto de la Unión de la Izquierda (Scott Christofferson, 1999: 558).

Más allá de su admiración por el trabajo de Furet, Foucault también compartía con el historiador sus temores. En una entrevista de 1977, el «nuevo filósofo» Bernard-Henri Lévy le preguntó sobre la actualidad de la idea de revolución. La respuesta del filósofo fue tajante: «El retorno de la revolución es nuestro problema. Es cierto que sin él la cuestión del estalinismo no pasaría de ser una simple cuestión académica, un sencillo problema de organización de las sociedades o de validez del esquema marxista. Ahora bien, el estalinismo es otra cosa, usted lo sabe perfectamente: el problema que hoy se plantea es el de si la revolución es deseable» (Foucault, 1988: 160-161). El rechazo de Foucault al proyecto socialista también estará presente en un libro menos conocido de entrevistas anónimas con el joven militante izquierdista Thierry Voeltzel. En el transcurso de su conversación, Foucault interroga a Voeltzel sobre «el problema de las relaciones entre el sistema del Gulag y el socialismo». En contra de la idea de que el estalinismo era una «deformación» del marxismo, añade: «¿hasta dónde hay que remontarse en el socialismo, en el programa socialista, en el pensamiento socialista, para encontrar la raíz del Gulag? ¿Es suficiente decir: Stalin, error estalinista, economía de Stalin, paranoia de Stalin?» (Voeltzel, 2014: 190). La respuesta de Foucault a esta cuestión será particularmente clara en su apología de los libros de André Glucksmann, La cuisinière et le mangeur d´hommes y Les maitres penseurs, publicados en 1975 y 1977[115]. En su relato, Foucault trazará casi una línea directa entre Hegel, Marx y las soluciones finales. Tal y como escribe, «todas nuestras sumisiones encuentran sus principios en este doble envite: haced rápido la revolución, os dará el Estado del que tenéis necesidad; daos prisa en hacer un Estado, os procurará generosamente los efectos razonables

de la revolución. Habiendo pensado la revolución, de, los pensadores alemanes la han encadenado al Estado y han dibujado el Estado-revolución, con todas sus soluciones finales. Así, los grandes pensadores han dispuesto todo un aparato mental, aquel que sostiene los sistemas de dominación y las conductas de obediencia en las sociedades modernas» (Foucault, 2015: 170-175).

Finalmente, en una entrevista de 1977 titulada con prudencia «La tortura es la razón», se le pregunta a Foucault si concibe una alternativa al «Estado policial» que caracteriza la gubernamentalidad socialista. Su respuesta será clara y radical: «Diría que hemos vuelto al año 1830, es decir, que hay que empezar todo de nuevo. Sin embargo, el año 1830 todavía tenía detrás la Revolución francesa y toda la tradición europea de la Ilustración; por nuestra parte, tenemos que empezar de nuevo desde el principio y preguntarnos a partir de qué se puede hacer la crítica de nuestra sociedad en una situación en la que el punto de apoyo que hasta aquí habíamos tomado implícita o explícitamente para hacerla —en una palabra, la importante tradición del socialismo— debe ponerse en tela de juicio en sus aspectos fundamentales, porque es preciso condenar todo lo que esa tradición socialista ha producido en la historia» (Foucault, 2012: 64). Si la historia estuvo dominada por «la Revolución», escribe Foucault, es solo a causa de una izquierda que la amó «más tarde y más allá tan solo por un conservadurismo profundo e inmediato» (Foucault, 1979).

En un contexto donde casi la mitad de la población francesa está lista para votar por el Programa Común, la crítica radical del filósofo solo puede entenderse como una fuerte reprobación a cualquier alternativa de tipo socialista. Desde este punto de vista, está claro que para Foucault, como para la «segunda izquierda», la discusión ya no era sobre el tipo de reforma que sería necesaria, sino sobre la definición misma de la izquierda. Y en estas circunstancias, el estudio del neoliberalismo que emprenderá al mismo tiempo se revelará como una oportunidad fascinante para repensar la izquierda.

2. Neoliberalismo, más allá de la izquierda y la derecha.

Es en este contexto hostil frente al socialismo en el que Foucault y muchos otros intelectuales buscarán lo que podríamos llamar una gubernamentalidad de izquierda. Como escribió varias veces, en su opinión, la izquierda francesa nunca planteó una «problemática de gobierno» sino solo «una problemática de Estado» (Defert, 1994: 87). Esta idea estará particularmente presente en sus lecciones del Collège de France sobre Nacimiento de la biopolítica, donde dirá que no existe una «gubernamentalidad socialista autónoma (…). De hecho, el socialismo —y la historia lo ha demostrado— solo puede llevarse a la práctica si se lo conecta con diversos tipos de gubernamentalidad» (Foucault, 2007: 118). Hay que «inventar» una gubernamentalidad socialista (Foucault, 2007: 120).

2.1. El neoliberalismo desde el prisma franco-alemán.

Desde esta perspectiva, es interesante señalar hasta qué punto sus lecciones sobre la biopolítica estuvieron marcadas por lo que Serge Audier ha llamado la «crisis del socialismo» francés (2015). Si bien Foucault dedica estas lecciones al estudio del neoliberalismo, no por ello están menos íntimamente ligadas al contexto francés de la época. Foucault reserva también un lugar importante a las políticas neoliberales de Valery Giscard D´Estaing y de Raymond Barre, así como a las del SPD de Helmudt Schmidt en Alemania. Esta decisión podría parecer extraña para cualquier persona que esté interesada en el desarrollo de la gubernamentabilidad neoliberal de finales de 1970. De hecho, ¿por qué no hace ninguna referencia al golpe de estado de Pinochet contra Allende y a «la experiencia» neoliberal que le siguió, o a la política hiperconservadora de Ronald Reagan cuando era gobernador de California entre 1967 y 1975, periodo en el que Foucault permanecerá allí de manera más regular?[116] ¿Por qué estaba únicamente interesado en una lectura teórica del neoliberalismo, sin ninguna consideración por los efectos potencialmente conservadores, ya visibles, además de en la campaña electoral de Reagan en 1976, en la campaña electoral extremadamente conservadora de Barry Goldwater en las elecciones presidenciales de 1964 bajo el consejo económico de Milton Friedman? Foucault no discute tampoco acerca de la condición

aristocrática que Friedrich Hayek tiene de la democracia o las opiniones a menudo reaccionarias de los neoliberales austriacos.

Una de las razones de este planteamiento ha sido explicada por Audier, que señala que aquello que parece interesar a Foucault es la buena relación[117] que mantiene el gobierno de Giscard con los socialistas d´Helmut Schmit y lo que esto implica para el futuro del socialismo. Como sugiere Audier, «si Foucault asume un punto de vista tan germano-céntrico, es porque se interroga sobre los destinos de Francia y del socialismo francés de 1979: mientras que la política "liberal" de Barre y Giscard parecía imitar en parte a la política social-demócrata de Schmidt, ¿qué significa el socialismo en la actualidad?» (Audier, 2015: 131). Esta pregunta dividirá en realidad tanto a la derecha como a la izquierda. Por retomar los términos del economista Christian Stoffaës, «el debate sobre el modelo alemán es el motivo original del desacuerdo en la clase política: gaullistas y comunistas comparten las quejas, liberales "giscardiens", socialistas "rocardiens" y "cedetistes" la admiración apenas velada»[118]. Esta división será aún más fuerte a la vista de la evidente falta de entusiasmo de los socialdemócratas alemanes y británicos por el Programa Común[119]. Desde esta perspectiva, las lecciones sobre la biopolítica estarán fuertemente marcadas por la crisis a la que se enfrenta la Unión de la izquierda en ese mismo período y el desarrollo de una derecha neoliberal que rompe de muchas maneras con el poder gaullista. Tal y como Foucault lo explica en sus lecciones, pasamos «de un sistema de tipo keynesiano, para decirlo a grandes rasgos, que en mayor o menor medida todavía había dado algunos coletazos en la política gaullista, a un nuevo arte de gobernar, que sería efectivamente retomado por Giscard» (Foucault, 2007: 181). Por tanto, el neoliberalismo ya no se percibe en el marco estricto de la oposición derecha-izquierda, sino como una gubernamentalidad lista para redefinir la forma en la que pensamos la política misma.

Y es precisamente por esta razón que Foucault —así como algunos de sus contemporáneos— verá el neoliberalismo como un marco de pensamiento interesante para repensar la izquierda más que como un programa político o económico. Como ya ha señalado el sociólogo Geoffroy de Lagasnerie, Foucault no estudia el neoliberalismo como «una cosa constituida, que funcionaría como

alternativa política a la que podríamos añadirle un programa bien definido o un plan dado» (Lagasnerie, 2015: 48). Lo que le interesa del neoliberalismo es lo que podríamos llamar su ontología política, el marco en el que concibe la política y lo social. Como escribe en El nacimiento de la biopolítica, «En Norteamérica, el liberalismo es toda una manera de ser y pensar. Es un tipo de relación entre gobernantes y gobernados mucho más que una técnica de los primeros destinada a los segundos. […] no se presenta solo ni totalmente como una alternativa política; digamos que se trata de una suerte de reivindicación global, multiforme, ambigua, con anclaje a derecha e izquierda. Es asimismo una especia de foco utópico siempre reactivado. Es también un método de pensamiento, una grilla de análisis económico y sociológico» (Foucault, 2007: 253-254).

Desde esta perspectiva, la aparición de una gubernamentalidad neoliberal será esencial para que el filósofo encuentre una alternativa al estatismo socialista y abra un espacio en el que difundir las prácticas minoritarias.

Este contexto político arroja nueva luz sobre su lectura del neoliberalismo. De hecho, desde la publicación de Nacimiento de la biopolítica en 2004, la mayoría de los comentadores autorizados de Foucault han proyectado en sus cursos sus propias interpretaciones sobre el neoliberalismo. Interpretaciones de un neoliberalismo muy diferente del que se desarrolló a mediados de los años setenta, tanto en Francia como en Alemania. En algunos casos, no sería muy difícil demostrar cuántos autores han usado a Foucault sin tener mucha consideración por el contexto histórico en el que trabajaba para legitimar su propio programa tanto teórico como intelectual. La enorme brecha que separa la recepción de los cursos publicados y la de los cursos impartidos en el Collège de France se ilustra particularmente bien en el primer informe publicado en septiembre de 1979 en la revista Autrement, publicación emblemática de la «segunda izquierda» de Rocard. El archivo, ampliamente recontextualizado por Serge Audier (Audier, 2015: 15), tenía la intención de «rehabilitar» el concepto de empresa de izquierda titulando el número «¿Y si cada uno crea su empleo?». El número incluyó un artículo de Jules Chancel y Pierre-Eric Tixier titulado «Le desir d´entreprendre», reivindicando la inspiración directa de las

lecciones de Foucault. Lejos de ser una denuncia, los autores sacaron claramente la idea de usar el neoliberalismo para reinventar la izquierda. Como lo señalará Audier, «esta primera y casi inmediata interpretación de las lecciones de Foucault sobre el neoliberalismo […] constituye, sin duda, un documento valioso en tanto que nos revela elementos del contexto que no son los de los lectores del siglo

xxi

, ni de los años 1990, y que son generalmente ignorados por estos, como si Foucault hubiera escrito solo para ellos y en su propio contexto» (Audier, 2015: 19).

2.2. Giscard y la «liberación» de lo social

Este contexto, que casi siempre falta en la literatura sobre Foucault, es el de la presidencia de Valéry Giscard d'Estaing entre 1974 y 1981. Su victoria contra François Mitterrand en una de las elecciones más ajustadas de la historia (50.81 - 49.19%), aunque a menudo se subestima su importancia, marcará una transición importante en la sociedad francesa. En lugar de desarrollar la herencia gaullista, Giscard encarnará una tendencia más liberal en la política francesa. Su programa no solo tendrá en cuenta las demandas «sociales» de Mayo de 1968, sino que también aplicará una doctrina económica neoliberal. Dos cosas explican el interés de Foucault por este gobierno: primero, las políticas internas de Giscard, que romperán con el gaullismo y el conservadurismo de la antigua mayoría de Georges Pompidou y, como ya hemos señalado, las buenas relaciones de Giscard con el SPD de Helmut Schmidt en Alemania, que constituyen un punto de partida para cuestionar el futuro de la izquierda francesa.

Desde el punto de vista de la política interna, Giscard será visto con cierto interés por una franja de la izquierda «libertaria». En particular, su concepto de «liberalismo avanzado» tenía como objetivo formular una especie de «tercera vía entre el liberalismo puro y el intervencionismo estatal o burocrático» (Bernard, 2007: 15). En este sentido, los primeros años de su presidencia estarán

marcados por importantes reformas que respondían parcialmente a las aspiraciones de Mayo del 68. Como lo precisará Mathias Bernard, «la crisis de Mayo del 68 ha transformado su concepción de la sociedad —en la medida en la que le parece posible cumplir con las aspiraciones antiautoritarias de la generación del baby boom— sin por ello poner en entredicho una organización económica que, para él, ha aportado pruebas de su eficacia» (Bernard, 2014: 200). Con la intención de «modernizar» la sociedad francesa y atacar los «prejuicios sociales», Giscard creará tres nuevos ministerios: uno para la situación de los presos, otro para los trabajadores inmigrantes y otro para la situación de las mujeres. Lo que conducirá también a importantes reformas como la legalización del aborto, la liberalización de la anticoncepción, la despenalización del adulterio, el reconocimiento del divorcio por consentimiento mutuo, importantes medidas para promover la integración de los trabajadores inmigrantes así como para mejorar la situación de los detenidos. Giscard será de hecho el primer presidente en visitar a prisioneros en la cárcel (Giscard d'Estaing, 1988: 302-307) y en invitar a barrenderos inmigrantes a almorzar en el Palacio del Elíseo en 1974[120]. Será igualmente muy receptivo a las demandas de los jóvenes y reducirá la edad legal para votar a 18 años. Su atención a las libertades individuales también irá acompañada de una relación más desconfiada con el poder del Estado. Giscard defenderá una visión del Estado que no será ni «invasiva ni arbitraria» (Bernard, 2007: 18). Esto implicará la «cancelación de las escuchas telefónicas, la negativa a realizar embargos a la prensa incluso en caso de ataques contra el Presidente de la República, la reafirmación del derecho de asilo» (Bernard, 2007: 18), así como el fin de la censura a la producción cultural (especialmente a las películas que fueron clasificadas políticamente por la comisión de censura hasta 1974). En una entrevista, Foucault incluso bromeará sobre su política al sugerir que pronto definiría su proyecto como el de una «sociedad antirrepresiva» (1977a).

Finalmente, también defenderá un nuevo enfoque de los problemas sociales. Con la intención de oponerse tanto al «igualitarismo» (entendido como «igualdad de condiciones») propio de los regímenes que él llamará totalitarios, como a un liberalismo salvaje que no tenga en cuenta la pobreza, Giscard buscará posicionarse como un defensor de la «igualdad de oportunidades». Como él

mismo escribirá, aunque reconoce «la jerarquía de funciones como una evidencia» y «acepta cierta desigualdad de recursos como un corolario inevitable de la búsqueda del dinamismo económico», se niega a «reconocer la desigualdad de los seres» (Giscard, 1988: 308). En este sentido, solo la desigualdad resultante de la discriminación, de la exclusión o del prejuicio plantearía un problema. Como Mathias Bernard escribirá, «al rechazar la utopía igualitaria, que conduce al comunismo y, por lo tanto, contradice el proyecto liberal que él pone en marcha, el Presidente le da al Estado la doble tarea de rescatar a los excluidos y corregir las desigualdades de acceso a la educación y las perspectivas de promoción social» (Bernard, 2014: 197).

2.3. Un neoliberalismo «anti-normativo»

Este énfasis en la igualdad de oportunidades explicará el gran interés de Giscard por el impuesto negativo. En su opinión, esta técnica, desarrollada por Milton Friedman a principios de la década de 1940, podría resolver el problema de la pobreza y la exclusión sin limitar las desigualdades, sin los efectos «perversos» del igualitarismo en la economía. Como escribirá Lionel Stoléru, enviado por Giscard a los Estados Unidos para estudiar la posibilidad de implementar este sistema en Francia, «las doctrinas [...] pueden animar bien a mantener una política dirigida a eliminar la pobreza o bien a una política que intente poner un límite a la brecha entre ricos y pobres» (Stoléru, 1974: 237). Esto es lo que él llama la «frontera entre la pobreza absoluta y la pobreza relativa» (Stoléru, 1974: 286). La primera simplemente se refiere a un nivel determinado arbitrariamente (al que se dirige el impuesto negativo) y la otra a las diferencias generales entre los individuos (a las que se dirige la seguridad social y el Estado de bienestar). A los ojos de Stoléru, «la economía de mercado es capaz de asimilar acciones de lucha contra la pobreza absoluta», pero «es incapaz de digerir remedios demasiado fuertes contra la pobreza relativa» (Stoléru, 1974: 287). En otras palabras, es posible gestionar una lucha contra la pobreza extrema y fortalecer la igualdad de oportunidades, pero no es realista querer reducir las desigualdades sin afectar la economía. Sin embargo, la sustitución de la igualdad por la lucha

contra la pobreza tiene también como objetivo transformar el principio de justicia reguladora de las políticas sociales. De hecho, es mediante esta operación ideológica fundamental que se afirma una concepción de la justicia social articulada en torno a la idea de igualdad de oportunidades. Si la igualdad presupone la reducción de las disparidades de ingresos, la igualdad de oportunidades solo se refiere a la forma en la que se asignan los recursos. Su objetivo es garantizar que estos recursos no sean producto de injusticias que afecten al libre juego del mercado. En este sentido, la exclusión, el racismo o el sexismo tienen el efecto principal de distorsionar el juego económico al promover a ciertos individuos en detrimento de otros. El objetivo de la igualdad de oportunidades no es abolir la competencia (estableciendo una igualdad real), sino asegurar que esta sea justa, que todos estemos en la misma línea de salida. Implementando un impuesto negativo sería posible, por lo tanto, limitar la discriminación y restablecer el juego económico. El impuesto negativo tiene, por consiguiente, la ventaja de no afectar al mercado, a diferencia de la seguridad social, que tiene como objetivo limitarlo. Aquí, se trata de dar a todos la oportunidad de participar. El propio Foucault había percibido muy bien esta distinción al señalar que este sistema «garantiza de algún modo una seguridad general, pero por abajo. Es decir que en el resto de la sociedad se dejarán actuar, precisamente, los mecanismos económicos del juego, los mecanismos de competencia, los mecanismos de la empresa. Por encima del umbral, cada uno deberá ser para sí mismo o para su familia, en cierta forma, una empresa. Una sociedad formalizada como la empresa —y como la empresa competitiva— será posible por encima del umbral, y habrá simplemente un piso de seguridad, vale decir, la anulación de una serie de riesgos a partir de determinado umbral fijado por lo bajo» (Foucault, 2007: 247).

Asimismo, esta idea estará en línea con las reformas propuestas por Giscard a nivel «social». De hecho, este impuesto negativo, al mantener a cualquier persona sin excepción por encima de cierto nivel, no tendría el efecto de normalización, discriminación o de control social que tendrían las antiguas instituciones de Seguridad Social. Es precisamente esta no-selectividad en los criterios de adjudicación lo que atraerá particularmente a Foucault. En su opinión, este sistema parece ser una respuesta a la

gubernamentalidad y a las formas de normalización de las conductas impuestas por las viejas instituciones de seguridad social centralizadas y estadistas. Como señalará Foucault, «poco importa la famosa distinción que la gubernamentalidad occidental procuró durante tanto tiempo establecer entre los pobres buenos y los pobres malos, quienes no trabajan por propia decisión y quienes carecen de trabajo por razones involuntarias. Después de todo, da igual y debe dar igual saber por qué alguien cae por debajo del nivel del juego social; ya sea drogadicto, ya sea desocupado voluntario, da absolutamente igual. El único problema consiste en saber si, cualesquiera sean las razones, está o no por debajo o por encima del umbral» (Foucault, 2007: 245). El nuevo sistema permitirá, por tanto, ayudar a la población «flotante» o excedentaria en relación al mercado laboral «según una modalidad efectivamente muy liberal, mucho menos burocrática, mucho menos disciplinarista que un sistema que estuviera centrado en el pleno empleo e implementara mecanismos como los de la seguridad social» (Foucault, 2007: 248). Gracias a un mecanismo que rechaza cualquier distinción entre los «pobres», «se deja a la gente la posibilidad de trabajar si quieren y de no trabajar si no quieren. Existe sobre todo la posibilidad de no hacerlos trabajar si no hay interés en lo que hagan. Se les garantiza simplemente la posibilidad de existencia mínima en cierto umbral, y así podrá funcionar esta política neoliberal» (Foucault, 2007: 248). En el fondo, evitamos, por esta vía, todo lo que Foucault ha denunciado a lo largo de los años al hilo de sus trabajos, todas las formas de control sobre los cuerpos, los conductas, la sexualidad, presentes y tan a menudo ocultas en muchas políticas socialistas de reducción de las desigualdades. Es por esta razón que, como señalará el propio Stoléru, «lo que le interesaba al M. Foucault de esto era la transición de un sistema social tutelar a un sistema fiscal neutro donde nadie tenía que preguntar a nadie, ni sobre sus antecedentes, ni sobre su responsabilidad. Había ahí algo al mismo tiempo socialista y liberal que solo podía hacerle pensar»[121].

Los efectos de una determinada configuración entre el Estado y los dispositivos de normalización parecían por tanto muy diferentes entre la «vieja» Francia gaullista y estadista y aquella Francia más «moderna» y neoliberal de los años setenta. Foucault estará, de hecho, particularmente impresionado por esta evolución en materia

de sexualidad. En una entrevista poco conocida fechada en 1978 y exhumada por Serge Audier[122], Foucault discute cómo el gobierno de Giscard acogió su propuesta de despenalizar las relaciones sexuales entre adultos y adolescentes. A sus ojos, Francia debía avanzar hacía el establecimiento de una edad legal entre 13 y 15 años. En el artículo explicará hasta qué punto se sorprendió, en 1977, por la reacción positiva del gobierno y hasta qué punto la discusión fue interesante. La principal razón que Foucault ofrecerá para explicar esta reacción radicará precisamente en el declive de un modelo pastoral y disciplinario con al advenimiento del neoliberalismo. Movilizando la retórica de Gary Becker sobre el crimen, Foucault argumenta que en la evolución «que estamos presenciando ahora, lo que estamos descubriendo es el costo extraordinario de lo que representa el ejercicio un poder represivo» (2005: 71). De hecho, continúa, «¿por qué cargar con los intelectuales?, ¿cuál sería la ventaja de una sociedad que persiguiera a los homosexuales?, ¿la natalidad?, ¿en el momento de la píldora? ¿La lucha contra la sífilis?» (2005: 71). El neoliberalismo, por tanto, deja claro a los gobernantes que «cada vez que se comete un acto que es una práctica de poder, cuesta, y no solo económicamente» (2005: 71). Para Foucault, el neoliberalismo aparece como una gubernamentalidad más «tolerante» y menos normativa, perfectamente capaz de responder a la «crisis» de la sociedad disciplinaria.

3. Hacia una «nueva cultura política»

Comprender la relación de Foucault con el neoliberalismo no puede, por tanto, prescindir del gran interés que, en una izquierda en busca de una alternativa al Programa Común, despertarán los primeros años del gobierno de Giscard. La alternativa que este parecía ofrecer al gaullismo abrió la puerta a un movimiento similar en la izquierda. Este proyecto será llevado a cabo en particular por los intelectuales cercanos a la famosa «segunda izquierda» y la CFDT. Giscard será para ellos una figura importante en la medida en que efectúa, en el seno de la derecha, un giro similar al que ellos querían realizar dentro de la izquierda. Durante un debate

televisado en el mítico plató de Apostrophes, el editorialista Jean Boissonnat no dudará en decir que «extrañas coaliciones» estaban surgiendo en el frente político. Por un lado, una coalición entre los «liberales» y los «autogestionarios» y, por otro lado, un frente compuesto por «nacionalistas y burócratas». Esta configuración, no superpuesta a las «organizaciones políticas existentes», dibuja a ojos de Boissonnat una oposición entre «una izquierda y una derecha que serían modernas» y «una izquierda y una derecha que serían arcaicas». Como escribirá Michel Chapuis, figura de la segunda izquierda y ministro socialista, «frente a la nueva derecha liberal encarnada por Giscard, habría sido importante dar una oportunidad a una nueva izquierda socialista» (2007).

Esta «segunda izquierda» adoptará su nombre después del famoso discurso de Michel Rocard en el congreso del Partido Socialista de 1977, en el que este hará una distinción entre «dos izquierdas»: «la más citada, que fue durante mucho tiempo dominante, es jacobina, centralizadora, estatal, nacionalista y proteccionista» y la otra, la «segunda izquierda», que es «descentralizadora» y «rechaza las dominaciones arbitrarias, tanto las de los patrones como las del Estado». Esta es una izquierda que sería «liberadora, ya sea que se trate de mayorías dependientes como las mujeres, o de minorías mal integradas en el cuerpo social: jóvenes, inmigrantes, discapacitados» (Rocard, 1979). En una evidente oposición al programa de Unión de la Izquierda y a François Mitterrand, Rocard formulará por tanto esta idea de una fuerte división entre dos «culturas» en el seno de la izquierda. En esta lucha, estaba claro para él que más allá de sus diferencias, comunistas y mitterrandistas tenían en común la idea de que «lo esencial de la estrategia del cambio social se centra en la única conquista del Estado, los militantes se comportan más como los “soldados” de un ejército en campaña» (Rocard, 1979).

La articulación más completa de esta idea de las «dos culturas» verá la luz en el ya mencionado libro publicado en 1977 por Patrick Viveret (quien escribirá el discurso de Rocard de 1977) y Pierre Rosanvallon titulado Pour une nouvelle culture politique. El libro argumentará que, desde la guerra, Francia ha vivido bajo una cultura política socio-estatal (Rosanvallon, Viveret, 1977) haciendo del Estado el medio privilegiado para la transformación social. A

sus ojos, «el discurso político dominante, ya sea de izquierdas o de derechas, hace que la dificultad del cambio resida, no en su fin, sino en sus medios» (Rosanvallon y Viveret, 1977). La segunda izquierda es, por tanto, una reacción a una determinada concepción de la transformación social más que un simple programa político. Como señalará Michel Foessel, «la segunda izquierda reacciona contra dos figuras del autoritarismo que formaron buen matrimonio durante los "Treinta gloriosos": el centralismo nacional del gaullismo y el supuestamente democrático PCF» (2011). Contra estas dos figuras del «estatismo», la «segunda izquierda» defenderá por tanto las virtudes de la «sociedad civil», los derechos humanos, los derechos de las minorías, y rehabilitará, dentro de la izquierda, la idea del emprendedor. Para ellos, como Jacques Julliard escribe en una entrevista con Rocard, «el socialismo no es la supresión de la empresa privada, sino que, al contrario, es la posibilidad de que cada individuo encuentre la función del empresario» (Rocard, 1979). Por lo tanto, la idea de emprendimiento estará fuertemente vinculada a la de la izquierda auto-gestionaria.

A este respecto, es particularmente interesante la intervención de alguien como André Gorz. Intelectual marxista y precursor de la ecología pero también de la idea del fin de la centralidad del trabajo y la clase obrera desde la década de los ochenta[123] (así como cercano a la segunda izquierda), Gorz verá en el neoliberalismo una herramienta interesante para repensar la izquierda. Como escribió en 1976, «la causa está pues entendida: Giscard es de derecha. Pero de esto no se desprende que la liberalización de la sociedad sea necesariamente un proyecto de derechas ni que haya que dejar el monopolio a los giscardianos» (Gorz en Audier, 2015: 212). Y continúa subrayando que «en todas partes de Europa existen intercambios y ósmosis parciales entre neoliberales y neo-socialistas» (Gorz en Audier, 2015: 213). Evidentemente, el núcleo de los intercambios entre esta nueva izquierda y esta nueva derecha no reside tanto en el aumento del poder del capital, sino sobre todo en la lucha contra un enemigo común: el Estado. Como afirma Gorz, «si el giscardismo llega a desconectar el poder central y logra despejar nuevos espacios donde pueda ejercerse la iniciativa colectiva, ¿por qué no aprovecharlo?» (Gorz en Audier, 2015: 213). La retirada del Estado, que puede intensificar las políticas neoliberales, se convierte en una buena oportunidad para la

izquierda antiestadista de «ocupar el terreno que el poder evacúa» (Gorz en Audier, 2015: 213). Concluye entonces de forma muy clara con esta pregunta: «¿La izquierda quiere una sociedad en la que todo el mundo se remite al Estado por y para todo: la contaminación de las costas, los aditivos alimentarios, la arquitectura, los despidos injustos, los accidentes laborales, etc.? En este caso, simplemente intercambiaremos una negligencia privada con una negligencia administrativa, una arbitrariedad de la patronal con una arbitrariedad burocrática» (Gorz en Audier, 2015: 213). Gorz llegará incluso a defender que «el proyecto de la sociedad giscardiana no es más que un proyecto de profunda democratización del propio tejido social» (Gorz en Audier, 2015: 213). Como señala Serge Audier, para Gorz, el neoliberalismo no es obviamente una solución, pero «puede ofrecer oportunidades significativas para una agenda política, económica y social completamente diferente» (Audier, 2015: 213). En este sentido, en su intención de rechazar una «sociedad estatista» y «rehabilitar el concepto de empresa», el neoliberalismo podría verse como una herramienta interesante para inventar una nueva izquierda, una izquierda que no se opondría más al mercado como tal. Esta necesaria evolución fue, para un determinado número de intelectuales de la segunda izquierda, la condición para «elaborar un proyecto y una estrategia de cambio social que pudiera romper con cualquier tentación economista, burocrática o totalitaria» (Rosanvallon y Viveret, 1977).

La relación de Foucault con el neoliberalismo, de hecho, no será esencialmente diferente. No será por tanto muy sorprendente que durante los años setenta manifieste un interés cada vez mayor por esta «segunda izquierda», con la que comparte el rechazo del «mitterrandismo» y la crítica del estatismo social (Rosanvallon, 2018: 102). En particular Foucault participará en el foro «vivir en la izquierda» organizado por Rosanvallon y Viveret, en el que uno de los objetivos era precisamente reunir a todos los actores de esta nueva cultura política emergente. Foucault verá en estos dos días de intensas discusiones el signo de un cambio «ideológico y profundo» (Foucault, 1977b: 49). También estará muy entusiasmado con la reflexión propuesta por el libro de Rosanvallon y Viveret. En una carta, escribirá a Rosanvallon que su libro le ha «gustado muchísimo e interesado» y que ofrecía «de nuestro presente, una

percepción destacable», «un diagnóstico correcto» y «un avance». «Un análisis real», pero no «inmovilizador» que era realmente necesario (Rosanvallon, 2018: 100). Foucault confirmará este apoyo cuando declare, durante una entrevista en 1983, que « Hay que ver, por ejemplo, que en el Partido Socialista, uno de los focos en que este nuevo pensamiento de izquierda resultó más activo fue en torno a alguien como Rocard» (1999: 331). Como Pierre Rosanvallon dirá más recientemente, la idea de una «alternativa progresista» a la «izquierda del programa común» le había «interesado particularmente» (2018: 100). A sus ojos, estaba claro que «si existe una izquierda viva en Francia no es gracias al PC o a la vieja S.F.I.O.[124] —que no ha muerto antes de 1972, ha tardado mucho en morir —» (Foucault, 1999: 329).

4. Conclusiones

En una conversación organizada por la Universidad de Chicago en 2013, Gary Becker preguntaba si Foucault era un socialista. En una distinción interesante, François Ewald le respondía: «¡Socialista, no! A la izquierda». El desconcertado Becker le pregunta entonces, «pero ¿qué significa “izquierda”?». Esta pregunta, haciendo referencia a la definición de la izquierda misma, es lo que estará en juego a partir de la mitad de los años 70 en Francia. ¿Qué debería ser la izquierda? Esta cuestión estará en el centro de la política francesa entre el 75 y 79. Si la llamada izquierda «estatista» triunfará en las elecciones de 1981, no es exagerado adelantar que son las ideas de la «segunda izquierda» las que van a desempeñar, a continuación, un papel importante en la evolución del Partido Socialista.

Desde esta perspectiva, es esencial comprender que Foucault y muchos intelectuales de después del 68 participaron en el proyecto de pensar una izquierda que no fuera socialista, una izquierda que hiciera tabula rasa con la herencia de la posguerra. Descrito como «cripto-totalitario», acabarán por abandonar toda referencia a su proyecto. En tanto que la revolución dejaba de ser deseable, Foucault pensó que debíamos inventar un nuevo tipo de política

que pudiera abrir la vía a una izquierda que no rechazara más el mercado y que creara un espacio liberado de la normatividad de la gubernamentalidad social-estatal compartida por gaullistas y comunistas. En este sentido, como escribe Michel Foessel, «apostando por la sociedad civil, la segunda izquierda se hizo cargo de la veta a la vez libertaria y social resultante de 1968» (2011). Del pensamiento de Michel Foucault hasta la militancia de la CFDT se impone un consenso anti-estatista. Todavía no la «reforma» en lugar de la «revolución», sino las «microrresistencias» y las «experiencias locales contra el ejercicio vertical del poder». Rechazando, como señaló Paul Veyne, todo análisis abstracto o general en sus compromisos políticos, Foucault encontrará entonces un pensamiento interesante en el neoliberalismo para su «militancia al margen y la luchas cotidianas» de los excluidos, presos, inmigrantes o enfermos mentales. Desde esta perspectiva, el neoliberalismo ofrecerá un marco interesante en su concepción de lo que debe de ser la crítica social, ese arte de «no ser tan gobernado».

5. Bibliografía

Audier

, Serge (2015): Penser le «néolibéralisme» : Le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme. París: Le bord de l'eau.

Behrent

, Michael C. (2015): «Liberalism without Humanism: Michel Foucault and the Free-market Creed, 1976–1979,» en

Zamora

, Daniel y

Behrent

, Michael C. (2015): Foucault and Neoliberalism. Londres: Polity Press.

Bernard

, Mathias (2007): «Le projet giscardien face aux contraintes du pouvoir», en

Berstein

, Serge y

Sirinelli

, Jean-François (2007): Les années Giscard. Les réformes de société 1974-1981. París: Armand Collin.

— (2014): Valéry Giscard D'Estaing. Les ambitions déçues, París: Armand Colin. [Libro electrónico]

Chapuis

, Michel (2007): Si Rocard avait su…Témoignage sur la deuxième gauche. París: L'harmattan. [Libro electrónico]

Chauvin

, Hervé (2012): «L'union de la gauche et la problématique des droits de l'homme en URSS», en

Tartakowsky

, Danielle y

Bergounioux

, Alain (2012): L’union sans unité. Le programme commun de la gauche (1963-1978). Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

Christofferson

, Michael Scott (1999): «An Antitotalitarian History of the French Revolution: Francois Furet’s Penser la Revolution française in the Intellectual Politics of the Late 1970s», en French Historical Studies, 22:4, pp. 557-610.

Defert

, Daniel (1994): «Chronologie», en

Foucault, Michel (1994): Dits et écrits, vol. I. París: Gallimard.

— (2014): Une vie politique. París: Seuil. [Libro electrónico]

F

oessel

, Michael (2011): «De Rocard à Julliard, vie et mort de la deuxième gauche», en Libération, 25 de enero de 2011.

Foucault

, Michel (1977a): «Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle du journal quotidien Rouge». Documento inédito. [Recuperado de: http://1libertaire.free.fr/MFoucault117.html]

— (1977b) «Une mobilisation culturelle», en Le Nouvel Observateur, nº 670, 12-18 de septiembre de 1977, p. 49. [Recuperado de: http://1libertaire.free.fr/MFoucault344.html]

— (1979): «Pour une morale de l'inconfort», en Le Nouvel Observateur, n° 754, 23-29 de abril de 1979, pp. 82-83. [Recuperado de: http://1libertaire.free.fr/MFoucault315.html]

— (1980): «El espíritu de un mundo sin espíritu» (entrevista con P. Blanchet y C. Brière), en Blanchet P. y Brière C., Iran. La revolución en nombre de Dios. México: Terra Nova.

— (1988): «No al sexo rey. Entrevista con Bernard Henri-Lévy», en F

oucault

, Michel (1988): Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones. Madrid: Alianza Editorial.

— (1994a): «Crimes et châtiments en U.R.S.S. et ailleurs...», en

Foucault

, Michel (1994): Dits et écrits, vol. III. París: Gallimard, pp. 63-74.

— (1999): «Estructuralismo y postestructuralismo», en Estética, ética y hermenéutica. Barcelona: Paidós, pp. 307-334.

— (2005) «Michel Foucault, juillet 1978», en

Le Bitoux

, Jean (2005): Entretiens sur la question gay. Bézier: H&O.

— (2007): Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France:1978-1979. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

— (2012a): «Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo», en

Foucault

, Michel (2012): El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida. Buenos Aires: Siglo XXI.

— (2012b): «La tortura es la razón» en F

oucault

, Michel (2012): El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida. Buenos Aires: Siglo XXI.

— (2015): «The Great rage of facts », en

Zamora

, Daniel y

Behrent

, Michael C. (2015): Foucault and Neoliberalism. Londres: Polity Press, pp. 171-175.

Garo

, Isabelle (2011): Foucault, Deleuze, Althusser & Marx. París: Démopolis.

Giscard d’Estaing

, Valéry (1988): Le pouvoir et la vie. París: Compagnie 12.

G

ordon

Colin, (2015): «Foucault, neoliberalism, etc.», en Foucault news. [Recuperado de: https:// foucaultnews.files.wordpress.com/2015/01/colin-gordon-2015.pdf]

G

orz

, André (1976): «Occupons le terrain», en Le nouvel observateur, n° 116.

— (1980): Adieu au prolétariat. París: Editions Galilée.

G

rémion

, Pierre (2005): Modernisation et progressisme. Fin d'une époque 1968-1981. París: Esprit.

Lagasnerie

, Geoffroy de (2012): La dernière leçon de Michel Foucault. Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique. París: Fayard.

Laurens

, Sylvain (2008): «Les Maliens à l'Elysée », en Revue Agone, n° 40.

Lazar

, Marc (2012): «La gauche et l'Etat : le "moment programme commun", 1974-1978», en

Tartakowsky

, Danielle y

Bergounioux

, Alain (2012): L'union sans unité. Le programme commun de la gauche (1963-1978). Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

Marker

, Chris (2008): «Sixties», en Critical Quarterly, volumen 50, nº 3, pp. 26-32.

Mauriac

, Claude (1977): «Il ne faut pas tuer l'espérance », en Le Monde, 7 de julio de 1977.

— (1983): Le Temps Immobile VII. Signes, rencontres et rendez-vous. París: Grasset. [Libro electrónico]

Pol Droit

, Roger (2008): «Paul Veyne : ‘Foucault ne rêvait pas à la révolution’», en Le Monde, 20 de marzo de 2008.

Rocard

, Michel (1979): Parler Vrai. París: Seuil. [Libro electrónico]

Rosanvallon

, Pierre (2018): Notre histoire intellectuelle et politique. 1968-2018. París: Seuil.

Rosanvallon

, Pierre y

Viveret

, Patrick (1977): Pour une nouvelle culture politique. París: Seuil. [Libro electrónico]

Scott Christofferson

, Michael (1999): «An Antitotalitarian History of the French Revolution: Francois Furet's Penser la Revolution francaise in the Intellectual Politics of the Late 1970s », en French Historical

Studies, 22:4, pp. 557-611.

— (2015): «Foucault and New Philosophy: Why Foucault Endorsed André Glucksmann's The Master Thinkers», en

Zamora

, Daniel y

Behrent

, Michael C. (2015): Foucault and Neoliberalism. Londres: Polity Press, pp. 6-23.

Stoléru

, Lionel (1974): Vaincre la pauvreté dans les pays riches. París: Flammarion.

Veyne

, Paul (2009): Foucault, pensamiento y vida. Barcelona: Paidós.

— (2014): Et dans l'éternité je ne m'ennuierai pas : Souvenirs. París: Albin Michel.

Voeltzel

, Thierry (2014): 20 ans et après. París: Verticales.

Wade

, Simeon (2019): Foucault in California. San Francisco: Heyday books.

Traducción: Silvia Levy Lazcano

108 La «segunda izquierda» es una corriente política minoritaria dentro del Partido Socialista francés, que fue principalmente representada por Michel Rocard e intelectuales como Pierre Rosanvallon.

109 Véase Scott Christofferson, 2004.

110 Según una declaración de Paul Veyne recogida en Pol Droit, 2008.

111 Mauriac escribe : «Michel Foucault admite que ni siquiera desea para la izquierda una victoria que no sería posible en estas condiciones» (1983).

112 En sus memorias escribirá que sintió algo «romperse» y hablará de «ruptura» entre él y Foucault después de la publicación de la tribuna (Mauriac, 1983).

113 En particular, elogia a Furet en Foucault, 2015. También calificará Penser la Révolution française como «un libro muy inteligente» (Foucault, 1980: 743-755).

114 François Furet había sido miembro del Partido Comunista Francés hasta 1959, antes de convertirse en un ferviente anticomunista.

115 Véase Scott Christofferson, 2016.

116 En la obra que Simeon Wade dedica al viaje de Foucault por Death Valley, relata una discusión sobre este tema en la que Foucault afirma estar al corriente de la política de Reagan y «el cambio político que representa» (2019: 141).

117 «Única» según confiesa el propio Giscard. Sobre los detalles de esta relación durante los siete años del gobierno de este véase Giscard d'Estaing, 1988: 124-161.

118 Christian Stoffaes, La grande menace industrielle, citado en Audier, 2015: 215.

119 Giscard explicará que el día después de las elecciones de 1978 los primeros en celebrar abiertamente su victoria fueron los dirigentes social-demócratas Schmidt y Callaghan. Véase: Giscard d'Estaing, 1988: 147.

120 Véanse Laurens, 2008y Giscard d'Estaing, 1988: 308-311.

121 Lionel Stoléru, correo electrónico del 27 de agosto de 2010 con Michael C. Behrent. Agradecemos a Michael C. Behrent por proporcionarnos este documento y los detalles necesarios sobre la relación entre Foucault y Stoléru.

122 Foucault, 2005. Citado en Audier, 2015: 374-375.

123 Véase Gorz, 1980.

124 El SFIO fue el histórico partido socialista francés creado en 1905. El partido Comunista Francés fue creado a partir del SFIO después del congreso de Tours en 1920. Finalmente desaparecerá con la creación del Partido Socialista en 1969.

Foucault y el neoliberalismo realmente existente. Repensando Nacimiento de la biopolítica

Emmanuel Chamorro

1. Introducción: 1979, Foucault en la encrucijada neoliberal

Reflexionando acerca de la función política de su obra, Michel Foucault planteó en una ocasión que su objetivo era que los libros que escribía funcionaran como explosivos; bombas destinadas a intervenir en un contexto concreto pero que no pudieran ser usadas de nuevo tras la deflagración (2010: 750). Resulta curioso analizar, a la luz de esta afirmación, lo ocurrido tras la publicación póstuma de su curso acerca del neoliberalismo ya que contradice punto por punto esa vocación de inmediatez y de control sobre sus resultados.

La cuestión es que esa bomba que Foucault diseñó alrededor de 1979 y que él mismo se negó a usar —el texto nunca se publicó—, terminó estallando en un contexto radicalmente diferente y produciendo efectos inesperados. Esta circunstancia ha generado ciertas distorsiones, pero también ha posibilitado apropiaciones y reelaboraciones muy interesantes. El curso, como es sabido, se publicó en 2004 y sus traducciones al castellano y al inglés aparecieron en 2007 y 2008 respectivamente. Por fuerza, la recepción del texto tenía que ser muy distinta a la que hubiera generado de aparecer cuando fue dictado. Habían pasado casi tres décadas y, sobre todo, había sucedido algo fundamental: aquella tecnología de poder balbuciente cuyos contornos trataba de captar Foucault recurriendo a sus debates fundacionales había construido una hegemonía global trastocando por completo la historia reciente de nuestro mundo.

Desde esta perspectiva, volver a los setenta tiene un evidente interés en la exploración del presente ya que, como señala Pierre Rosanvallon, en esa década podemos descubrir buena parte de las promesas asociadas al nuevo orden político y social (2018: 16); justamente ese del que Foucault pretendió dar cuenta en 1979. Nacimiento de la biopolítica aparece, así, simultáneamente como

herramienta de análisis del neoliberalismo y como síntoma de la época en la que este comienza a presentarse como un proyecto intelectual y político de primer orden. En este último sentido, el curso deja traslucir la preocupación de Foucault por comprender un tiempo marcado por la emergencia de nuevas formas subjetivas, culturales y sociales y por el desapego respecto al modo tradicional de acción política —que pivotaba sobre los grandes partidos y sindicatos y tenía la toma del poder del Estado como único objetivo —. Además, y esto no es un dato baladí, el curso se dicta justamente en el momento en que el neoliberalismo francés está construyendo su hegemonía sobre las cenizas de la fuerza social expresada por los movimientos del 68 (Boltanski y Chiapello, 2002: 269-287), reintegrando algunas de sus exigencias más rompedoras en un marco que desplaza paulatinamente las demandas de redistribución en beneficio de las de reconocimiento. Volver la mirada al final de los setenta significa, por tanto, atender a la encrucijada en la que se jugó buena parte del presente.

De este modo, cuarenta años después, Nacimiento de la biopolítica ofrece, para quienes tratan de descifrar las dinámicas de poder contemporáneas, simultáneamente un punto de anclaje y un reto. Lo que se plantea en las siguientes páginas es un intento de retomar algunas de las herramientas foucaultianas atendiendo a su potencia analítica, a sus límites y al modo en que estos han sido problematizados por diferentes autores en los últimos años, especialmente en el período abierto tras la crisis de 2007-2008. No se trata, en ningún caso, de una reconstrucción exhaustiva de la herencia foucaultiana, sino del bosquejo de una serie de diálogos que pueden ayudar a entender mejor ciertos elementos que considero centrales en el análisis de las actuales formas de dominación.

2. Nacimiento de la biopolítica, una caja de herramientas para pensar el presente

Instalado en esa encrucijada, pero de un modo coherente con el proyecto de una «ontología crítica de nosotros mismos» (Foucault,

2006: 93) que guía toda su labor intelectual[125], Foucault modifica en 1979 las coordenadas desde las que construye su genealogía del presente: en lugar de situar «nuestro más actual pasado» en la época clásica o en los siglos XVIII y XIX, como había hecho unos años antes en Vigilar y castigar y La voluntad de saber, dirige su mirada hacia la primera mitad del siglo

xx

.

Así, Foucault identifica la situación de su época como una crisis de gubernamentalidad que estaría marcada por el colapso del mundo de la posguerra y por la pugna por su relevo. Desde esta perspectiva, lo que está en juego en 1979 no es solo el porvenir del ciclo de acumulación o la recuperación de la tasa de ganancia —como señalan los análisis marxistas tradicionales—, sino los cimientos mismos del proyecto del liberalismo «embridado» (Harvey, 2007: 10).

En esa definición de la crisis de los setenta como una crisis de gubernamentalidad encontramos ya una primera expresión del enfrentamiento analítico con el marxismo que recorre todo el curso de 1979 y al que debemos simultáneamente buena parte de su potencia y también de sus límites. Foucault, en un gesto que lo sitúa como «crítico de los críticos» (López Álvarez, 2016: 235), presenta algunas precauciones metodológicas en su acercamiento al neoliberalismo que le permiten rechazar el tópico izquierdista según el cual este no sería más que una nueva máscara que trataría de ocultar la insidiosa continuidad de las dinámicas del capitalismo histórico. Así, el nuevo liberalismo era descrito por sus críticos —según la reconstrucción de Foucault—[126] como una nueva forma de acumulación, una extensión de la sociedad mercantil —de masas, del espectáculo— y una vuelta de tuerca en la expansión del poder del Estado (Foucault, 2012a: 136), perspectivas, todas ellas, que el francés rechazará de plano.

2.1 Neoliberalismo, gobierno y subjetividad

Desde estas coordenadas, el nuevo liberalismo no aparece como una ideología o un programa exclusivamente económico, sino como una «racionalidad gubernamental». Tal definición le permite comprender cómo el neoliberalismo articula una fuerza activa cuya economía política solo es funcional en la medida en que extiende un determinado modelo de subjetividad por el campo social.

Esta forma de gobierno pivota sobre la conducción de las conductas —cuya genealogía no remite al poder soberano, sino al gobierno pastoral de las almas, de ascendencia cristiana (Foucault, 1996)— y tiene como fundamento una definición del sujeto como agente económico activo capaz de tomar decisiones por sí mismo. Sobre esta premisa, el anarcocapitalismo norteamericano desarrolla toda una teoría de la acción, la teoría del capital humano de Gary Becker, que Foucault analiza con detenimiento y a cuya lectura podemos imputar buena parte de las interpretaciones del «Foucault neoliberal»[127]. Esta formulación permite desplazar el análisis económico desde la producción, el intercambio y el consumo hacia la acción del sujeto, posibilitando una comprensión de la realidad social bajo un prisma económico pero ajeno al marxismo.

En coherencia con esta perspectiva, toda actividad del individuo —y también de las instituciones y de la misma sociedad— es comprendida y modulada a través de la lógica de la inversión y el beneficio: la educación, el cuidado de los hijos, la salud, la imagen personal, las migraciones, la delincuencia… Así, el anarcocapitalismo proyecta la utopía de un sujeto y una institucionalidad convertidos en empresas abiertas a un proceso permanente de valorización en un contexto de competencia sin restricciones en el que el mercado se erige como lugar de veridicción (Foucault, 2012a: 42). Lo interesante de este acercamiento es que muestra una dinámica que, como vemos, va mucho más allá de la mera transformación de las relaciones económicas o productivas, apuntando a la idea thatcheriana de que en el nuevo liberalismo la economía es el método pero el objetivo es transformar el alma (Thatcher, 1981). Esta perspectiva, como ha señalado Wendy Brown, permite comprender que «el neoliberalismo no solo privatiza —voltea hacia el mercado en busca de producción y consumo individual— lo que antes se apoyaba y valoraba públicamente sino que formula todo, en todos lados, en términos de

inversión y apreciación de capital, incluyendo, especialmente, a los seres humanos» (2016: 237).

Así entendida, la nueva gubernamentalidad liberal, en su ataque al welfare, efectúa un doble movimiento que implica una transformación no solo económica sino subjetiva: a la vez que el sujeto responsable de sí mismo se libera del paternalismo estatal —mediante la privatización de los servicios públicos—, esa responsabilidad se convierte en el centro sobre el que pivotan las nuevas estrategias de conducción de su conducta. De este modo, el homo oeconomicus regresa a escena bajo la forma del «empresario de sí mismo» (Foucault, 2012a: 228); figura subjetiva de un mundo cuyas relaciones están determinadas por la competencia y la lógica empresarial. Esta definición del sujeto como un agente que se concibe a sí mismo en todos los niveles —psicológico, familiar, afectivo, económico, estético…— como una empresa en la que invertir y de la que obtener beneficios constituye uno de los grandes logros analíticos del curso y el eje sobre el que se ha levantado todo un abordaje crítico con el neoliberalismo en los últimos años.

Este análisis de la acción humana parte del mundo del trabajo pero se extiende al campo de la criminalidad, que, como es sabido, había ocupado a Foucault durante años. En ese nuevo dominio, el francés percibe que la teoría del capital humano introduce una novedad radical sobre la concepción tradicional de la penalidad: deshace el vínculo que llevaba necesariamente del homo oeconomicus al homo legalis, homo penalis y, por último, al homo criminalis. La penalidad neoliberal promete, de este modo, renunciar al juicio antropológico o psicológico acerca del criminal y limitar su análisis a un cálculo de costes y beneficios, es decir, a una mera «economía del capital» (Foucault, 2012a: 236).

Sin embargo, al introducir esta lógica en las formas de comprensión y conducción de la acción humana —nos dice Foucault—, los reformadores del liberalismo desde los años treinta entienden que es necesario implementar técnicas de gobierno contrarias al laissez faire abandonando la «ingenuidad naturalista» del liberalismo clásico. El Estado, por lo tanto, debe jugar un papel activo en la configuración de lo social como un campo económico, introduciendo artificialmente la competencia como modulador de

todas las relaciones. Esta es la principal diferencia entre el viejo y el nuevo liberalismo y constituye otro de los hitos más celebrados del análisis foucaultiano.

Entre una economía de competencia y un Estado, podrán ver que la relación ya no puede ser de delimitación recíproca de dominios diferentes. No va a haber el juego del mercado al que debe dejarse libre y el dominio donde el Estado comience a intervenir, pues justamente el mercado o, mejor, la competencia pura, que es la esencia misma del mercado, solo puede aparecer si es producida, y si es producida por una gubernamentalidad activa. Habrá por tanto una suerte de superposición completa de la política gubernamental y de los mecanismos de mercado ajustados a la competencia. El gobierno debe acompañar de uno a otro extremo una economía de mercado. Ésta no le sustrae nada. Al contrario, señala, constituye el índice general bajo el cual es preciso poner la regla que va a definir todas las acciones gubernamentales. Es preciso gobernar para el mercado y no gobernar a causa del mercado. Y en esa medida, se ve que la relación definida por el liberalismo del siglo

xviii

queda enteramente invertida (Foucault, 2012a: 133).

Como vemos, frente al laissez-faire del intercambio mercantil, la competencia no se presenta como un dato primitivo o natural que hubiera que respetar sin intervención, sino como el «objetivo histórico del arte gubernamental» (Foucault, 2012a: 132) resultado de una política indefinidamente activa. El neoliberalismo, por tanto, lejos de retraer la acción del Estado, la extiende todo lo posible para tratar de anular «los mecanismos anticompetitivos que pueda suscitar la sociedad» (Foucault, 2012a: 164), permitiendo e incluso fomentando la extensión la desigualdad —que se entiende ahora como el motor del juego económico—.

2.2 Economía del riesgo y dispositivos de seguridad

Este intervencionismo toma la forma de una «política social privatizada» y, como ya se ha mencionado, se apoya fundamentalmente en una reconfiguración de los dispositivos asociados al riesgo y la seguridad. Coherentemente con este proyecto, los mecanismos e instituciones de aseguramiento colectivo constituyen el objetivo crítico prioritario del discurso y las políticas neoliberales, que los presentan como instituciones burocráticas, económicamente insostenibles y moralmente disolventes[128]. Foucault identifica en 1979 esos tres límites del welfare pero, aunque es cierto que por momentos parece dar por buenas algunas de estas diatribas contra el viejo modelo de la posguerra, su crítica no debe identificarse sin más con el programa neoliberal. Si la lectura de Nacimiento de la biopolítica pudiera arrojar dudas al respecto, otras intervenciones que el francés realizó en esa época aclaran su posición meridianamente. Así, por ejemplo, en una entrevista concedida en 1983 para una publicación del sindicato CFDT menciona los tres vectores pero muestra claramente cómo su interés se centra la vinculación entre seguridad social y poder disciplinario. Así la crítica foucaultiana del welfare trata de incidir en su dimensión normalizadora: «Nuestros sistemas de cobertura social imponen un modo de vida determinado al que los individuos deben someterse, y toda persona o grupo que, por una razón u otra, no quiere o no puede acceder a ese modo de vida se encuentra marginado por el juego mismo de las instituciones» (1985a: 213).[129]

En consecuencia, si hubiera que encuadrar el planteamiento de Foucault en una de las matrices críticas del welfare en mi opinión no sería en la posición neoliberal que él mismo identificó con «el cinismo de una crítica mercantil opuesta a la acción del poder público» (2012a: 245), ni en la conservadora, sino en la contracultural, con la que compartiría el diagnóstico de un desacoplamiento de los mecanismos de bienestar respecto de las nuevas necesidades sociales y subjetivas, que giran alrededor de la autonomía, la libertad, la movilidad o la diversidad. Además, en la problematización de este desacoplamiento, nuestro autor no plantea una renuncia a los mecanismos de seguridad colectivos, sino la necesidad de tener en cuenta esas demandas positivas para tratar de instituir un nuevo equilibrio entre libertad y seguridad que permita establecer «una cobertura social óptima conjugada con un máximo

de independencia» (Foucault, 1985a: 213).

Su acercamiento a la propuesta neoliberal del impuesto negativo refleja, en mi opinión, una posición similar. Esta figura, que hoy podríamos identificar con una especie de renta básica condicionada, se plantea en el marco de la economía social neoliberal como un mecanismo para evitar la exclusión que aseguraría a todos los individuos la posibilidad de reintegrarse en el juego económico. De nuevo lo que parece interesar a Foucault es que esta medida promete el fin de la exigencia de trabajar y la renuncia al juicio moral que distingue entre buenos y malos pobres (2012a: 211) a través de la institución de una política social inclusiva «según una modalidad efectivamente muy liberal, mucho menos burocrática, mucho menos disciplinarista que un sistema que estuviera centrado en el pleno empleo e implementara mecanismos como los de la seguridad social» (Foucault, 2012a: 213)[130].

Si bien es cierto que Nacimiento de la biopolítica trasluce en ocasiones cierta fascinación, no creo que esta se relacione con una más o menos discreta simpatía por el liberalismo económico —como ha planteado, entre otros, Michael C. Behrent (2015)—, sino por lo que podemos identificar como la dimensión «progresista» y contracultural de la crítica al modelo de la posguerra, que de algún modo el neoliberalismo conseguirá hacer suya convirtiendo las demandas de autonomía y flexibilidad en una condena[131]. Como prueba de ello, y seguramente siendo consciente del terreno ambiguo en que por momentos se sitúa, Foucault realiza una aclaración que considero definitiva en la mencionada entrevista de 1983. Allí señala textualmente: «No sostengo, por supuesto, un liberalismo salvaje que nos llevaría a una cobertura individual para aquellos que poseen medios y una falta de cobertura para los otros» (Foucault, 1985a: 223).

Lo que parece subyacer a todos estos análisis es la intuición del tránsito a una sociedad organizada por formas de poder no disciplinarias. Esta idea fue desarrollada por Gilles Deleuze en 1990 en su famoso «Post-scriptum sobre las sociedades de control», pero en buena medida ya se encuentra en las reflexiones de Foucault del final de la década de 1970. Así, en el curso de 1977-1978 —Seguridad, territorio, población—, nuestro autor identifica tres

grandes tecnologías de poder que, aunque no aparecen como etapas históricas subsecuentes, representan estrategias diferenciadas: la legal o jurídica, la disciplinaria y la de seguridad. La configuración neoliberal del poder respondería a ese último modelo, el securitario, cuya característica fundamental es la renuncia al control exhaustivo y normalizador propio de las disciplinas.

Lo que aparece en el horizonte de un análisis como este no es de ningún modo el ideal o el proyecto de una sociedad exhaustivamente disciplinaria en que la red legal que ciñe a los individuos sea relevada y prolongada desde adentro por mecanismos, digamos, normativos. No es tampoco una sociedad en la que se exija el mecanismo de la normalización general y la exclusión de lo no normalizable. En el horizonte de ese análisis tenemos, por el contrario, la imagen, la idea o el tema-programa de una sociedad en la que haya una optimización de los sistemas de diferencia, en la que se deje el campo libre a los procesos oscilatorios, en la que se conceda tolerancia a los individuos y las prácticas minoritarias (Foucault, 2012a: 260-261).

Definido de este modo, el dispositivo de seguridad no tendría por objetivo amaestrar los comportamientos en el detalle, sino organizarlos alrededor del cálculo de riesgos, minimizando únicamente la acción de aquellos individuos y aquellas conductas que pudieran hacer peligrar la seguridad de la población. Se trata de permitir que los sujetos desarrollen su vida en libertad porque se entiende que si se deja de controlar el deseo que los mueve —es decir, el interés—, sus conductas redundarán en el interés general de la población (Foucault, 2008: 83). La libertad aparece entonces como un elemento fundamental de las técnicas de gobierno vinculadas históricamente al nacimiento del liberalismo y es definida como una determinada relación entre gobernantes y gobernados que necesita ser construida permanentemente —el liberalismo está obligado a producir libertad «porque la consume», dirá Foucault (2012a: 72)—. Así explican Pierre Dardot y Christian Laval esta transformación que imbrica libertad, producción y sociedad civil:

La división del trabajo impone cierto tipo de política liberal y no permite la arbitrariedad de un poder dictatorial que disponga de los individuos como le plazca. En el plano político, es imposible dirigir mediante órdenes y decretos una sociedad civil compuesta de agentes económicos, como si se tratara de una organización jerarquizada. Solo se pueden conciliar intereses diferenciados determinando una ley común (2013: 91).

Bajo esas coordenadas, la crisis de gubernamentalidad de los setenta se identifica justamente con los límites del modelo disciplinario, incapaz de gobernar una sociedad formada por individuos cada vez más diversos, diferentes e independientes y que no están sujetos a la disciplina (1994: 533). La respuesta neoliberal a esa demanda de libertad va a consistir, como se ha mencionado, en una redefinición del papel del Estado que abandona espacios antes protegidos convirtiéndolos en nuevos nichos de mercado a la vez que promueve una cobertura privada de los riesgos en nombre de la autonomía y la responsabilidad del individuo. Sin embargo, ese desplazamiento del centro de gravedad de la política social responde finalmente a una lógica de la inseguridad que genera formas de subjetividad y sometimiento que el propio Foucault alcanzó a intuir.

Ya no nos encontramos en el orden de los accidentes cubiertos por la sociedad «aseguradora»; estamos en presencia de una acción política que «inseguriza» no solo la vida de los individuos, sino la relación de estos con todas las instituciones que hasta el momento los protegían. De allí la angustia provocada por el terrorismo. Angustia en los gobernantes. Angustia también en las personas que otorgan su adhesión al Estado, aceptan todo, los impuestos, la jerarquía, la obediencia, porque el Estado protege y garantiza contra la inseguridad (Foucault, 2012b: 51).

Atendiendo a esta reconfiguración de las relaciones entre seguridad

e inseguridad, Foucault se muestra plenamente consciente de que, aunque no remita al modelo disciplinario, el neoliberalismo no se propone renunciar a la punición, sino rearticularla alrededor de otra lógica: aplicándose diferencialmente y abandonando el proyecto de una extinción absoluta del delito. Así se marcarán zonas vulnerables o de peligrosidad en las que se actuará sin piedad y otras de tolerancia en las que se permitirá un cierto grado de ilegalidad, de modo que se pueda operar sobre las fluctuaciones de esa delincuencia que la sociedad puede permitir (Foucault, 1985b: 165).

Como se apuntaba al comienzo, la capacidad de Foucault de salirse del marco intelectual de la izquierda de la época y captar algunos de los rasgos más innovadores del programa neoliberal es lo que ha hecho de Nacimiento de la biopolítica una herramienta útil para analizar algunas de las dimensiones del neoliberalismo tal y como se ha desarrollado desde los años ochenta. Así, las promesas de libertad y autonomía, el respeto a la diferencia, la desujeción de la vieja cadena de montaje taylorista y del aparato burocrático del Estado providencia, la experimentación con nuevas formas de vida, la incorporación de la mujer a ámbitos de la vida social antes vedados, la multiplicación de las identidades… constituyen fenómenos sobre los que el acercamiento foucaultiano permite arrojar luz.

Sin embargo la problemática recepción del curso de 1979 ha exigido también un reajuste de sus categorías analíticas para poder dar cuenta de una realidad que nuestro autor únicamente pudo intuir. A continuación abordaremos algunas de esas dificultades con la intención más de comprender cómo funciona efectivamente el neoliberalismo en esta nueva fase que de enmendar la plana a Foucault —ejercicio hermenéutico que, a menudo, esconde no tanto un intento de clarificación intelectual sino una revancha política—.

3. Nacimiento de la biopolítica y sus vidas posteriores

Este análisis de los límites del acercamiento foucaultiano al

neoliberalismo se desarrolla alrededor fundamentalmente de tres ejes: el cuestionamiento de las promesas de libertad y autonomía asociadas a las nuevas formas de subjetividad, la reconfiguración de las estrategias de poder y las consecuencias políticas de la privatización de lo social. Sobre esas tres dimensiones se problematizará el legado de Michel Foucault atendiendo a investigaciones construidas en diálogo con él. Lejos de la impugnación total que implica, por ejemplo, la acusación de idealismo (Harvey, 2016) o de la imagen de un Foucault apologeta del neoliberalismo, buena parte de los autores y autoras que guían este trabajo asumen el marco general descrito anteriormente pero también lo problematizan en un ejercicio que fuerza un diálogo constante entre la obra del francés y otras perspectivas —fundamentalmente, de nuevo, la marxista—. Este acercamiento permite actualizar y reelaborar el análisis crítico de una realidad tan plural y esquiva como lo es el propio régimen neoliberal.

3.1 Nuevas economías subjetivas

Subjetividad y producción

Como ya se ha mencionado, es probable que el mayor acierto de Foucault al estudiar el neoliberalismo consistiera en hacerlo bajo la perspectiva de la gubernamentalidad. Así, lo que aparece como rasgo esencial de las nuevas tecnologías de poder es su fuerza seductora, su capacidad para alterar los procesos de subjetivación y construir consentimiento. Sin embargo, por un lado el propio desarrollo del neoliberalismo y por otro sus mutaciones en la última década —especialmente tras la crisis de 2008— hacen evidentes también los límites de esta perspectiva.

En este sentido, se ha señalado que el curso de 1979 se halla excesivamente ligado al marco analítico del que pretende dar cuenta. Esta crítica señala que Foucault habría aceptado implícitamente el terreno de juego del neoliberalismo al partir de «un modelo de agente sin características sociales» (Moreno Pestaña, 2009: 157), que dificultaría el análisis de las consecuencias más

lesivas tanto en el nivel subjetivo como social de la extensión de un modelo basado en la competencia. Al tratar de escapar de todo lo que recordara a la perspectiva marxista, Foucault se habría visto de algún modo atrapado en esa abstracción que «en nombre de una concepción tan mezquina como estricta de la racionalidad identificada con la racionalidad individual, consiste en dejar en suspenso las condiciones económicas y sociales de los dispositivos racionales […] y de las estructuras económicas y sociales que son a condición de su ejercicio» (Bourdieu, 1999: 137). Así, lejos de aquellas promesas de autonomía y expresividad que acompañan al ascenso del neoliberalismo en lo que se ha venido en conocer como su momento «progresista» (Fraser, 2017), en las últimas décadas los estudios críticos han incidido en la dimensión normalizadora y las formas de sujeción asociadas a la subjetividad neoliberal, poniendo de relieve la cara oscura del «empresario de sí».

Como ya se ha mencionado, algunas de las genealogías más interesantes del neoliberalismo han señalado que este surge como una respuesta experimental ante la impotencia del modelo fordista keynesiano para absorber las demandas de libertad, independencia y autogestión. Esta nueva configuración se ha caracterizado en el ámbito de la producción por el desplazamiento de la industria, el aumento de la flexibilidad, la temporalidad y la movilidad, la indistinción de tiempo de trabajo y de ocio, la sustitución de las mediaciones —fundamentalmente sindicales— por mecanismos de negociación individualizados y la reestructuración de las jerarquías en pos de una organización crecientemente horizontal y reticular. Tal respuesta, en términos de flexibilización e individualización, produce toda una serie de efectos nocivos relacionados con la desocialización y la destrucción de las certezas asociadas al empleo estable. Como argumenta Richard Sennett, la nueva organización del trabajo termina erosionando «aquellos aspectos del carácter que unen a los seres humanos entre sí y brindan a cada uno de ellos una sensación de un yo sostenible» (Sennett, 2000: 25). Desde esta perspectiva, el empresario de sí aparece no solo como la respuesta a la exigencia de libertad y autonomía, sino también como la figura que identifica una tendencia creciente hacia la autoexplotación en un contexto marcado por la promesa de éxito y por una nueva ética del trabajo que implica la culpabilización de quienes quedan al margen del juego económico. Así, a la vez que un modelo subjetivo

expansivo, la empresarialidad instaura un mecanismo de control que se ve reforzado por el miedo al desempleo y por la ideología del parasitismo social (Sennett, 2000: 147). El gobierno neoliberal de la subjetividad es, como veremos, inseparable de la nueva economía de la inseguridad que instaura.

En este sentido, cabe reseñar cómo en su despliegue, tal y como se analiza en el curso de 1979, el neoliberalismo pretende sustituir la política de pleno empleo por dispositivos empresariales basados en la definición del individuo como «sujeto empleable». Pero dado que —contrariamente al programa analizado por Foucault en Nacimiento de la biopolítica— no introduce ningún mecanismo compensatorio —o, al menos, no con la suficiente intensidad— para tratar de reintegrar a quienes quedan fuera del juego de la competencia, su extensión genera un entorno darwiniano de creciente inseguridad en el que la amenaza del desempleo y la precariedad se convierte en un mecanismo central en la sujeción de los individuos:

El fundamento último de todo ese orden económico situado bajo la invocación de la libertad de los individuos es, en efecto, la violencia estructural del paro, la precariedad y el miedo que inspira la amenaza del despido: la condición del funcionamiento «armonioso» del modelo microeconómico individualista y el principio de la «motivación» individual para el trabajo residen, en último término, en un fenómeno de masas, la existencia de un ejército de reserva de parados. Ejército que, por otra parte, no lo es, ya que el paro aísla, atomiza, individualiza, desmoviliza e insolidariza (Bourdieu, 1999: 141).

Frente a la promesa de una organización más laxa del trabajo, la regulación neoliberal ha generado un estado de cosas en el que el empleo —por más flexible y precario que sea— se convierte en la condición necesaria para el acceso a la ciudadanía, en un contexto en el que las instituciones no pueden garantizar el derecho al trabajo (De Giorgi, 2006: 95). Consecuentemente, se entra en un círculo vicioso en el que «la fuerza de trabajo es cada vez más mercantilizada mientras que las formas predominantes de

competencia resultan cada vez más darwinianas» (Peck, 2010: 107). Para describir los mecanismos institucionales de esta transformación se ha acuñado el término «workfare». Este identifica una lógica que impregna la política social y, desde los años ochenta y especialmente en el ámbito anglosajón, pugna por relevar al welfare en el sentido antes mencionado. Jamie Peck ofrece una definición precisa del fenómeno:

La esencia del workfarismo —tal como aparece en esta forma heterogénea y transnacional— implica la imposición de una serie de exigencias para los beneficiarios de la asistencia social con el fin de imponer el trabajo y al mismo tiempo reducir la asistencia social. Esto no significa que el welfare en sí mismo desaparezca completamente, sino que la lógica, la estructura y las dinámicas del sistema de asistencia a los pobres son transformadas para maximizar la participación del trabajo y al mismo tiempo minimizar la «dependencia» del bienestar (Peck, 2001: 10).

Del éxito al sacrificio

Por otro lado, como ya se ha señalado, el paso de las formas de subjetividad asociadas al welfare a las del individuo-empresa se torna incomprensible si no se atiende a la nueva lógica del riesgo que el neoliberalismo pone en juego y que trasciende la cuestión del empleo. Esta altera los mecanismos de seguridad convirtiendo, a través fundamentalmente del recurso al endeudamiento privado, derechos sociales en deberes individuales:

Nada de aumentos de salarios directos o indirectos (jubilaciones), sino crédito al consumo e incitación a la renta bursátil (fondos de pensiones, seguros privados); nada de derecho a la vivienda, sino créditos inmobiliarios; nada de derechos a la escolarización, sino préstamos para pagar los estudios; nada de mutualización contra los riesgos (desempleo, salud, jubilación, etc.), sino inversión en los seguros individuales (Lazzarato, 2013a: 127).

En este contexto la figura expansiva del empresario de sí se ve empujada a convivir con nuevas formas de prudencialismo[132] que articulan el cálculo permanente de riesgos y beneficios. De este modo, la mercantilización de los sistemas de welfare no solo responde a una necesidad predatoria del capital —que, bajo la hegemonía neoliberal, toma la forma de una «acumulación por desposesión» (Harvey, 2003: 116-121)— sino que también se configura como un mecanismo de gobierno de lo social a través de toda una serie de intervenciones destinadas a modificar la distribución del riesgo y la seguridad.

El punto de apoyo fundamental de esta estrategia hasta 2007 es el mencionado recurso al crédito, que permite sustituir los mecanismos de aseguramiento colectivo inaugurando una forma de «keynesianismo privatizado» (Crouch, 2009). El colapso de esta estrategia alrededor de la crisis, sin embargo, señala el límite de esa etapa en la que el endeudamiento privado había suplido las carencias de los erosionados sistemas de asistencia social. La fase actual, por el contrario, estaría marcada por una reorganización de la deuda a través de la acción de los Estados que convierte a los ciudadanos simultáneamente en acreedores a fondo perdido y deudores de las grandes entidades financieras transnacionales. En consecuencia se transfieren ingentes cantidades de dinero público a estas empresas y se pone en marcha un programa de austeridad que implica una nueva ofensiva contra aquellas instituciones del welfare que habían sobrevivido a tres décadas de expansión neoliberal.

Edificando su análisis sobre la cuestión de la deuda, Maurizio Lazzarato ha tratado de dar cuenta de la aparición de nuevas formas del homo oeconomicus que no responden exactamente a la lógica del capital humano ya que tienen que vérselas con un medio en permanente crisis en el que la construcción de consentimiento implica estrategias diferentes. Por ello, para el italiano la figura esencial de la subjetividad contemporánea no es tanto el «empresario de sí» —que había caracterizado las formas subjetivas de la «edad de oro» del neoliberalismo— sino el «hombre endeudado». Esta figura, que toma del ya mencionado texto de Deleuze sobre las sociedades de control (2006), incluye en su seno

la caracterización del sujeto como «capital humano» y «empresario de sí» pero la reinscribe en una lógica de poder marcada más por la captura del futuro que por la promesa de una recompensa. De este modo, se produce un paulatino desplazamiento mediante el cual la nueva figura subjetiva se identifica con el «deudor afectado de culpa, mala conciencia y responsabilidad que, a medida que nos hundimos en la crisis, borra sus contornos empresariales y los cantos épicos que los comienzos del neoliberalismo habían entonado a la gloria de la innovación y el conocimiento» (Lazzarato, 2015: 59).

Desde esta perspectiva, y en línea con los análisis foucaultianos, lo fundamental de la economía política de la deuda no es tanto el desembolso sino el proceso de subjetivación que implica. Un proceso que exige al individuo adecuar «comportamientos, actitudes, maneras de actuar, proyectos, compromisos subjetivos, tiempo dedicado a la búsqueda de empleo, tiempo utilizado para formarse de acuerdo con los criterios dictados por el mercado y la empresa, etc.» (Lazzarato, 2015: 120-121). En consonancia con esta reflexión, Wendy Brown ha señalado que la reconfiguración de la gubernamentalidad neoliberal alrededor de la gestión de riesgos y el endeudamiento implica una ética que sustituye la promesa liberal del desarrollo del sujeto autónomo y soberano por una inseguridad constitutiva que convierte al individuo en sacrificable (Brown, 2016: 149).

3.2 Disciplina, penalidad y castigo en la era neoliberal

Deuda y nuevas formas de disciplinamiento

La conclusión de Maurizio Lazzarato, a la luz de esta nueva configuración de las relaciones de poder y los procesos de subjetivación, es que la deuda implica una «disciplina de vida», un modo de encauzamiento de los individuos a través del trabajo sobre sí (2013a: 121). Con ello, el neoliberalismo, especialmente tras la crisis de 2007, recupera elementos propios del diagrama disciplinario al ejercer un control sobre las conductas que ya no se

basa únicamente en el juego entre libertad y riesgo, sino en la certeza del castigo y la interiorización de la norma y la culpa. La deuda aparece, entonces, como un mecanismo que simultáneamente subjetiva y sujeta, que fija a un sistema de riesgos y seguridades y a la vez disciplina a través de un proceso ético-político que identifica solvencia y moralidad —en un análisis de reconocida ascendencia nietzscheana—.

Como ya se ha mencionado, a comienzos de los años noventa Gilles Deleuze desarrolla la noción de «sociedad de control» en consonancia con algunas de las intuiciones que había presentado Foucault. Según este planteamiento, la crisis generalizada de las instituciones de encierro —cárcel, hospital, fábrica, escuela, cuartel…— anunciaba una reorganización de la tecnología de poder basada en el mantenimiento de equilibrios metaestables a través del control de los flujos y no de los detalles. El neoliberalismo, desde esta perspectiva, aparece como una fuerza que tolera las diferencias y renuncia a gobernar a través de la exclusión de lo que cae fuera de la norma.

Lazzarato, que toma como referencia tanto a Foucault como a Deleuze en su reconstrucción de las formas de poder contemporáneas, acepta esa distinción entre sociedades disciplinarias y de seguridad, pero introduce una corrección importante: ese corte es útil únicamente «a condición de recordar que se trata, ante todo, de sociedades de capital y que la gubernamentalidad cambia según quién ejerza el mando del ciclo económico: el capital industrial o el capital financiero» (Lazzarato, 2015: 166-167). Desde esta perspectiva, el capitalismo industrial habría hecho emerger las disciplinas con el objetivo —como el propio Foucault señala en el curso de 1972-1973— de transformar de la fuerza de trabajo en fuerza productiva (Foucault, 2016: 71), mientras que el financiero pondría en juego una dinámica diferente para tratar de capturar un excedente que no se genera exclusivamente en el aparato productivo sino en todos los ámbitos de la vida. La deuda y la financiarización se convierten, por tanto, en «mecanismos de evaluación, medida y captura no solamente del trabajo sino de toda la actividad social» (Lazzarato, 2013b: 57). En consonancia con esa dimensión «bioeconómica» del capitalismo neoliberal, se experimenta en sus primeras décadas de implantación

un retroceso de las técnicas disciplinarias de encuadramiento, exclusión y normalización que son sustituidas por mecanismos de optimización y explotación de las diferencias y prácticas minoritarias (Lazzarato, 2015: 166). Sin embargo, al igual que ocurre con la dimensión subjetiva, el autor italiano identifica esta dinámica expansiva con la belle époque del nuevo liberalismo, señalando que es insostenible tras la crisis de 2008. Desde entonces las técnicas de diferenciación continúan funcionando «pero en vez de producir la libertad de los sujetos la restringen, y en vez de aumentar la capacidad de decisión la neutralizan, para tolerar únicamente los intereses del capital» (2015: 209). En este sentido, una vez que el neoliberalismo no puede continuar sosteniendo la promesa del capital humano, no tiene, según Lazzarato, nada más que ofrecer al sujeto, por lo que sus técnicas de gobierno de las conductas se tornan crecientemente autoritarias (2015: 163) recuperando estrategias de normalización y disciplinamiento que parecían haber quedado obsoletas.

Lo que finalmente Lazzarato pone en cuestión es la aplicabilidad de la noción misma de gubernamentalidad tal y como Foucault la emplea en 1979, toda vez que el poder neoliberal habría recuperado después de 2008 no solo elementos disciplinarios, sino también soberanos. Lejos, así, de las promesas de un ejercicio «liberal» y tolerante del poder, la imbricación de Estado y capital que reedita el neoliberalismo genera dispositivos que no funcionan únicamente controlando flujos a través de series de reglamentaciones flexibles y adaptativas, sino que también «imponen, prohíben, regulan, dirigen, mandan, ordenan y normalizan» (Lazzarato, 2015: 13). La respuesta a la crisis de 2008 se lee, desde esta perspectiva, como una reconfiguración de las tres tecnologías de poder que Foucault había analizado en Seguridad, territorio, población:

Las técnicas de gubernamentalidad soberanas, disciplinarias y securitarias funcionan y se ejercen siempre juntas, pero la intensificación de la crisis y sus axiomas ponen en primer plano las dos primeras, sin que esto borre la tercera. La soberanía del Estado es movilizada para ejercerla únicamente sobre la población, porque la soberanía sobre la economía fue neutralizada en parte por el ordoliberalismo, en primer

término, y a continuación, y de manera más radical, por el neoliberalismo. Las tecnologías disciplinarias, nunca desaparecidas, asumen una nueva centralidad, sobre todo la gestión de los «desempleados», los «pobres» y el mercado del empleo, y en la gobernanza de los servicios sociales (Lazzarato: 2015, 211).

Neoliberalismo y prisionfare

Como vemos, la tesis de Maurizio Lazzarato es que la crisis ha generado una mutación de la tecnología de poder poniendo fin a esa etapa que con Nancy Fraser denominamos «progresista» y estableciendo una nueva articulación de las formas de poder que no remite únicamente a la lógica de la seguridad sino también al castigo, la culpa y la norma. El sociólogo francés Loïc Wacquant irá más lejos y defenderá que esta ha sido la característica constitutiva del poder neoliberal desde sus inicios, al menos en su dimensión punitiva.

Así el sociólogo francés identifica tres fenómenos que aparecen simultáneamente en los años ochenta y definen esta nueva forma de gobierno: el aumento del desempleo y la precariedad, la retracción de los mecanismos de seguridad social y el fortalecimiento del aparato punitivo. La tesis de Wacquant es que esos tres fenómenos son inseparables y generan un modelo de poder mixto que responde a dos dinámicas: una restrictiva asociada al workfare y otra expansiva que remite al prisionfare.

El workfare, como hemos visto, reconfigura alrededor del trabajo los mecanismos de integración social, desechando finalmente aquellas soluciones «menos disciplinarias» analizadas por Foucault en Nacimiento de la biopolítica —el impuesto negativo y la política social de umbrales— e instaurando un mercado laboral crecientemente darwinista. El complemento de este sistema, señala Wacquant, es el prisionfare: un modelo punitivo cuya expansión no responde a un aumento de la criminalidad sino a la nueva economía de la inseguridad social generada justamente por el desmantelamiento de los sistemas de bienestar. La retracción de los dispositivos de seguridad social y la inflación de los mecanismos punitivos constituyen, entonces, dos caras del mismo proceso en el

que workfare y prisionfare

trabajan conjuntamente para omitir a la población con problemas, forzándola a salir de la ayuda pública, por un lado, y manteniéndola encerrada, por otro, con objeto de empujarla, al final, hacia los sectores periféricos del creciente mercado laboral secundario. Recuperando las misiones históricas originales que tuvieron al comienzo del capitalismo, la ayuda a los pobres y su confinamiento penal se confabulan para normalizar, supervisar y/o neutralizar a las fracciones indigentes y perturbadoras del proletariado postindustrial, que se funde bajo las nuevas condiciones económicas de la hipermovilidad del capital y la degradación laboral (Wacquant, 2010: 408).

Como contrapartida a este movimiento centrífugo de exclusión, el neoliberalismo pone en marcha un sistema de control que, como advirtieron Foucault y Deleuze, renuncia a la extinción plena del delito y al examen minucioso de las conductas e instituye en su lugar un cálculo permanente de costes y beneficios que le permite discernir los márgenes en los que se desarrolla una delincuencia «tolerable». Sin embargo, en consonancia con la idea de una «sociedad dual» (Fraser, 2003: 31), Wacquant aclara que ese nuevo modelo punitivo no se aplica indistintamente a todo el campo social, sino que funciona como un Estado centauro que deja hacer por arriba y controla por abajo: «El Leviatán neoliberal practica laissez faire et laissez passer hacia las corporaciones y la clase alta, en el nivel de las causas de la desigualdad. Pero es ferozmente intervencionista y autoritario cuando se trata de lidiar con las consecuencias destructivas de la desregulación económica para los que están en el extremo inferior del espectro de clase y estatus» (Wacquant, 2010: 196).

Aquí encontramos una corrección interesante a la idea foucaultiana de un liberalismo que renuncia al laissez faire ya que la hipótesis del Estado neoliberal centauro permite comprender a la vez la desregulación de la economía —libertad para el mercado— y la multiplicación de normas y leyes que organizan la vida social a través de un poder discontinuo pero implacable —control para las

«clases peligrosas»—. No se trata, entonces, de la expansión tentacular e ilimitada de un panóptico neoliberal, sino de la aplicación a sectores concretos de la población de un tipo de políticas penales que genera una «sociedad punitiva» discontinua. En este punto, el análisis de la penalidad se conecta con la definición marxista del neoliberalismo como un movimiento de restauración del poder de clase (Harvey, 2007) y permite entender la imbricación entre castigo y explotación:

La prisión resurgente ha llegado a cumplir tres misiones que poco tienen que ver con la lucha contra el crimen: torcer las fracciones de la clase trabajadora postindustrial a un trabajo asalariado precario, almacenar sus elementos más disruptivos o superfluos, y patrullar las fronteras de la ciudadanía meritoria mientras se reafirma la autoridad del Estado en el dominio restringido que ahora se asigna a sí mismo (Wacquant, 2010: 190).

A pesar de cumplir, como vemos, algunas funciones análogas a la disciplina moderna, existe una diferencia fundamental: la pena ya no remite a la lógica de la rehabilitación sino a la mera «neutralización» (Wacquant, 2010: 255). Desde esta perspectiva, Foucault habría acertado al señalar que la función de la prisión estaba dejando de ser disciplinaria para convertirse en estrictamente punitiva. Sin embargo no habría captado su dimensión normalizadora ni —como el propio Wacquant apunta— la enorme extensión de la lógica penal que acompaña al neoliberalismo (2010: 418). Algo, por otra parte, comprensible si atendemos a que —como señala Pat O'Malley (2015, 22-23)— tal inflación penal no parece casar a priori con la concepción de los autores que Foucault analiza y que, como Gary Becker, podrían llegar a definirla como antieconómica.

Sin embargo, retomando la discusión acerca de su dimensión disciplinaria, al abandonar el ideal de la reinserción, la penalidad neoliberal habría preservado uno de los rasgos del proyecto de Becker que más interesa a Foucault en Nacimiento de la biopolítica: la borradura antropológica del criminal (2012a: 259).

Coherentemente con la política social que lo anima, con su definición del sujeto como un agente activo y responsable y con las propias críticas izquierdistas a su dimensión normalizadora, el neoliberalismo parece romper la mencionada vinculación entre homo oeconomicus, homo penalis y homo criminalis que es reemplazada por «una filosofía gerencialista para manejar los flujos y limitar los costes, eludiendo cuidadosamente la cuestión de las causas y las consecuencias del hiperencarcelamiento, así como las del destino social del presidiario una vez que ha cumplido su condena» (Wacquant, 2010: 216).

Esta borradura antropológica, como vemos, implica también la supresión de cualquier referencia biográfica que pueda explicar las causas de la conducta delictiva, otro de los rasgos que define al moderno sistema disciplinario según Foucault (2012c, 292). Esta renuncia a la rehabilitación conecta con una remoralización de la opinión pública que se erige sobre la proyección de un Estado fuerte, implacable con el delito y democráticamente punitivo. La construcción del delincuente sexual como «enemigo social» en los EEUU (Wacquant, 2010: 301-337) ejemplifica esta nueva dinámica dirigida a cumplir la función expresiva y emotiva del prisionfare que contribuye a generar un consenso social alrededor de lo que se ha venido en conocer como «populismo punitivo».

En este sentido, al renunciar a los principios rectores de la penalidad moderna, el neoliberalismo parece reconstruir, como ha apuntado también William Davies (2016), una dinámica propia del poder soberano alrededor del castigo. Al desligar el delito de sus causas, el delincuente aparece como una figura extraña y monstruosa sobre la que se puede ejercer un castigo ritualizado y público. Con ello, la lógica de la condena privada, que rige la institución carcelaria desde su origen, se quiebra dando lugar a una exposición social sin precedentes en la que el viejo cadalso situado en el centro de la plaza es sustituido por la retransmisión televisada de la sentencia y la condena.

En conclusión, desde esta perspectiva, la penalidad neoliberal rearticula elementos procedentes de las tecnologías de gobierno disciplinarias, securitarias y soberanas, pero en el marco de una nueva lógica: un nuevo teatro punitivo que se legitima

presentándose como respuesta a una inseguridad causada por el desmantelamiento de los mecanismos de asistencia social (Wacquant, 2010: 199-200).

3.3 Libertad, mercado y democracia en el gobierno neoliberal

Esta reflexión acerca del vínculo entre la punición neoliberal y la reconfiguración del triángulo soberanía-disciplina-seguridad permite acercarnos a una última dimensión del análisis foucaultiano que necesita ser repensada para afilar la comprensión del neoliberalismo real: la cuestión política. Entendida bajo la perspectiva de la gubernamentalidad, esta recubre toda una serie de fenómenos que remite tanto a las técnicas de poder como a las formas subjetivas y sociales que genera y señala algunas dimensiones que no habían sido exploradas en Nacimiento de la biopolítica.

Libertad, mercado e inseguridad

En primer lugar, este cuestionamiento de los diagramas de poder movilizados por el neoliberalismo permite matizar el papel que el curso de 1979 reserva a la cuestión de la libertad. Como hemos visto, Foucault señala que el liberalismo está obligado a producir y organizar libertad porque la consume, porque la necesita para desarrollar su particular modo de gobernar las conductas de los individuos (Foucault, 2012a: 72). A pesar de que esta definición pueda resultar interesante para comprender las complejas relaciones entre neoliberalismo y libertad, también ha sido cuestionada, incidiendo en que, por un lado, desatiende su dimensión política y por otro no parece poder dar cuenta de la tensión entre capitalismo y liberalismo.

Como ya hemos visto, una de las hipótesis centrales del análisis foucaultiano es que el neoliberalismo, frente a la homogeneidad del mercado y la cultura de masas, está ligado a una promoción de la diversidad coherente con la lógica de la competencia y la diferenciación empresarial. Partiendo de coordenadas distintas, el

sociólogo alemán Wolfgang Streeck ofrece una reconstrucción que permite entender cómo esa diversidad está vinculada a la transformación del mercado y los hábitos de consumo.

Según este autor, a finales de la década de 1970 el mercado de consumo fordista se encuentra saturado debido a que el aumento de la productividad no se ve compensado por un crecimiento correlativo de la demanda. Además, comienza a hacerse evidente que las nuevas necesidades sociales —de autonomía, expresividad y distinción— no pueden ser satisfechas por los productos estandarizados de la sociedad de masas. En respuesta a ambos fenómenos, la economía va a transitar hacia un mercado opulento (Streeck, 2017: 125), que implica una fragmentación del aparato productivo de tal magnitud que genera una variedad casi ilimitada de mercancías.

De este modo vemos cómo la respuesta capitalista a tales reivindicaciones de libertad y reconocimiento se puede leer como «un paso de gigante en la invasión de la vida social por las "fuerzas del mercado"» (Streeck, 2017: 126). Y no solo porque sea este el que satisfaga esas demandas, sino porque, al hacerlo, convierte el consumo en un acto de autoidentificación y socialización que desplaza las viejas y pesadas identidades colectivas en beneficio de toda una serie de pertenencias flexibles y discontinuas a las que ahora el sujeto puede adherirse a voluntad. La conclusión de Streeck es que la penetración de esta dinámica en la esfera pública ha convertido las relaciones entre ciudadanía e institución en vínculos clientelares dibujando un horizonte político postdemocrático.

Desde esta perspectiva, la libertad, la diferencia y la expresividad no son una ilusión como pretenden ciertos discursos críticos, sino, como bien supo detectar Foucault, el instrumento central de un régimen político y económico determinado. Sin embargo, al desvincular la lógica de la diferencia —competencia— de la identidad —el mercado—, la perspectiva foucaultiana pierde de vista la importancia del consumo en la construcción de la libertad neoliberal, ya que el mercado aparece, en la nueva lógica, como un dispositivo de diferenciación y no de identidad. Es cierto que no nos encontramos ante la sociedad de masas o del espectáculo de la

segunda mitad del siglo

xx

, pero las relaciones mercantiles —y no solo las competenciales— continúan siendo uno de los moduladores fundamentales de la vida social.

Por otro lado, —y esto parece escapar tanto al análisis de Streeck como al del francés— tales dispositivos de individualización a través del consumo conviven con insidiosos mecanismos de homogeneización social y cultural que se han extendido a nivel planetario acompañando a la globalización económico-financiera. En consecuencia, la promesa de una autoconstrucción ilimitada del yo a través del mercado ha terminado implicando la banalidad de estos mundos estandarizados que son finalmente «los mundos de la mayoría, vacíos de toda singularidad» (Lazzarato, 2006: 102). La libertad neoliberal, entonces, «se convierte en un procedimiento abierto para elegir siempre lo mismo» (Castro, 2014), un juego entre diferencia e identidad que transforma incluso las modas en algo carente de toda originalidad:

Se trata de una paradoja que describe por sí misma el tipo de libertad que nos gobierna: a mayor promoción de la autogestión creativa del capital humano, mayor regularidad y homogeneidad entre nuestras biografías como consumidores. Similares opciones, idénticos itinerarios, intereses iguales. El gusto se ha hecho algo monótono y carente de originalidad (Castro, 2014).

Por otro lado, retomando la cuestión de la economía del riesgo, uno de los problemas fundamentales que revela el análisis de la libertad neoliberal es que parte de una situación de desamparo que no aparece espontáneamente, sino que se ha erigido sobre la destrucción de los mecanismos de seguridad de los que las sociedades de posguerra se habían dotado. Así, Nikolas Rose llegará a decir que más que ser liberados, «fuimos obligados a ser libres» (2017: 4). La libertad neoliberal no aparece entonces como ausencia

de condicionamientos sobre la libre acción del sujeto —«libertad negativa» en la conocida taxonomía de Isaiah Berlin (1988)—, sino que su relación con las formas de inseguridad social y con la propia extensión de la subjetividad empresarial, implica una normatividad, un contenido «positivo». Desde esta perspectiva, no se trata de denunciar que la libertad neoliberal sea falsa o aparente, sino de remarcar que también produce unos efectos sociales y psicológicos de profunda normalización y control «penalizando como abandono de sí mismo todo afecto no estratégico» (Moreno Pestaña, 2009: 158-159).

Libertad, democracia y autoritarismo en el gobierno neoliberal

Uno de los principales problemas del acercamiento foucaultiano es que, como ya hemos mencionado anteriormente, parece quedar preso en ese marco de análisis del individualismo metodológico, lo que le impide captar los problemas con los que la definición neoliberal se enfrenta al desatender tanto las dimensiones —y tensiones— sociales de la libertad como las consecuencias de la radical ruptura entre libertad e igualdad. Así describe Pablo López Álvarez estas limitaciones:

Este marco permite capturar la novedad del neoliberalismo con respecto al liberalismo, pero oscurece el nexo entre igualdad y libertad e impide apreciar el daño que para la libertad misma supone la fragilización de los vínculos sociales y la privatización de la responsabilidad colectiva. Hay algo extrañamente frío en ese retrato del constructivismo neoliberal, que no llega a hacer visible su intrínseca violencia sobre el tejido social (López Álvarez, 2016: 245).

Tal cuestión —que trasluce una reivindicación de la libertad republicana — es fundamental también en la lectura

de Nacimiento de la biopolítica de Wendy Brown. Esta, en la misma línea que López Álvarez, señala que la libertad neoliberal socava la noción de sujeto autónomo reduciendo finalmente la libre elección a una acción guiada por la fuerza heterónoma del mercado (2016: 147). De este modo, «el sujeto neoliberal no recibe garantía alguna de vida (por el contrario, en los mercados, algunos deben morir para que otros vivan) y, por consiguiente, está tan atado a fines económicos que es potencialmente sacrificable a ellos» (Brown, 2016: 149).

La reflexión de Brown incide en la existencia de un hiato insalvable entre la libertad así entendida y la política misma. Desde esta perspectiva, el ascenso del homo oeconomicus implica el fin del homo politicus y socava, en consecuencia, la soberanía tanto de los Estados como de los sujetos (Brown, 2016: 145). Así, la introducción de la economía política neoliberal habría producido el abandono de la dimensión político-comunitaria de la libertad y la consiguiente reducción de la vida humana a «mera vida» (Brown, 2016: 55). Su conclusión es que el neoliberalismo habría instaurado un régimen incompatible con la democracia, máxima expresión del ideal político de un sujeto y una comunidad soberanos:

El triunfo neoliberal del homo oeconomicus como la figura exhaustiva de lo humano está minando las prácticas y el imaginario de la democracia al vencer al sujeto que se gobierna a sí mismo a través de la autonomía moral y que gobierna con otros a través de la soberanía popular. […]

Una iteración neoliberal del homo oeconomicus está extinguiendo al agente, la lengua y los dominios a través de los que la democracia —cualquier tipo de democracia— se materializa (Brown, 2016: 103).

En su relectura de Foucault, la autora estadounidense señala que la ausencia a lo largo de toda su obra de una reflexión acerca del sujeto político —del demos— más allá de las relaciones de poder y resistencia, y en concreto la desatención de los vínculos entre homo oeconomicus y homo politicus en el curso de 1979, impiden al francés dar cuenta de la contradicción radical existente entre neoliberalismo y democracia (Brown, 2016: 95). El debilitamiento de las dimensiones democráticas del gobierno vendría dado, desde esta perspectiva, justamente por su vinculación con el capitalismo, en una conjunción que hace pasar libertad por libertad de mercado y derecho por derecho a la propiedad. En este punto las reflexiones de Brown coinciden con las de Wolfgang Streeck, quien, como se ha mencionado, analiza el modo en que el vínculo de la ciudadanía con las instituciones se transforma en una relación clientelar en la que «los actos de participación política se convierten en algo así como actos de consumo o maximización hedonista de las preferencias individuales» (2017: 138). Esta «despolitización políticamente diseñada» (Streeck, 2017, 188) hace aparecer a los sujetos como consumidores de decisiones que les son ajenas y no como miembros de comunidades políticas sustantivas vertebradas alrededor de mecanismos de deliberación.

Lo que queda definitivamente dañado en esta configuración de la política como un mercado privatizado es, de nuevo, la idea y la posibilidad misma de una política democrática. Así la contradicción entre capitalismo y democracia —inherente al propio desarrollo capitalista según Streeck (2017: 90-120)— se acentúa bajo el régimen neoliberal hasta hacerlos definitivamente incompatibles.

Esta tensión entre democracia y neoliberalismo —o al menos su distinción—, se puede rastrear en Nacimiento de la biopolítica, donde se plantea abiertamente que no existe una conexión necesaria entre ambos (2012a: 315). Sin embargo algunos autores han ido más allá incidiendo en la matriz autoritaria tanto del liberalismo como del neoliberalismo. En este sentido se ha señalado

en ocasiones la necesidad de corregir la genealogía de Nacimiento de la biopolítica para incidir, por un lado, en la afinidad del ordoliberalismo con el «liberalismo autoritario» de Carl Schmitt y Herman Heller[133] (Peck, 2017: 185-198; Dean, 2002; 2014) y, por otro, en la dificultad de mantener esa distinción taxativa entre gubernamentalidad liberal y razón de Estado o «policía» (Dean, 2002). En esa misma línea, y de nuevo retomando la conexión entre economía y poder, Maurizio Lazzarato plantea que, en realidad, ninguna forma de capitalismo ha sido nunca liberal (2015: 173) ya que este, nos dice siguiendo a Deleuze, es siempre «capitalismo de Estado».

4. Conclusión: Foucault en nuestra encrucijada

Como ya se ha mencionado desde el comienzo del capítulo, Nacimiento de la biopolítica se dicta en un momento crucial para comprender el desarrollo de las actuales formas de poder. Un contexto marcado, en Francia, por el declive definitivo del ciclo de protestas del 68 y la captura de la fuerza que lo animó, y en el resto de Occidente, por el agotamiento del modelo social de la posguerra. De esa encrucijada emergerá una nueva configuración social, política, económica y cultural que determina el modo en que se desarrollará lo que hemos venido caracterizando como la edad de oro del neoliberalismo, su momento expansivo que alcanza hasta la crisis de 2007-2008.[134]

Esta extraña convergencia remite a la posibilidad de un liberalismo «de izquierdas» que acompaña al neoliberalismo desde sus inicios[135] y se hace fuerte en los años setenta ante la evidente necesidad de un desbloqueo de lo social. En 1977 Michel Clouscard —que acuña el término liberal-libertario para identificar justamente esa extraña coincidencia— había intuido este giro: «El capitalismo ha virado a la izquierda —a nivel político-cultural— y a la derecha —a nivel económico-social—» (1981: 242).

Partiendo de esta convergencia de posiciones aparentemente antagónicas, en los últimos años ha proliferado toda una serie de

discursos que concluyen que el neoliberalismo es el hijo legítimo de la contracultura y el 68, de las aspiraciones libertarias de los jóvenes de la generación de posguerra. Aunque el argumento no es nuevo —ya que desde ciertas posiciones, en las que debemos incluir al propio Clouscard, se viene denunciando desde hace décadas que los nuevos movimientos sociales han funcionado como «la cuna de la nueva sociedad burguesa» (Debray, 1978: 10)—, en los últimos años sobre sí la idea de que las luchas por el reconocimiento son la causa de la fragmentación de la identidad obrera, del declive de los mecanismos de acción colectiva y, en definitiva, del triunfo de las nuevas formas de explotación y desposesión.

Lo que esta reconstrucción histórica obvia es que entre la izquierda contracultural de los sesenta y el neoliberalismo media un acontecimiento histórico fundamental: el combate. En esas décadas, y alcanzando su máxima expresión alrededor de 1968, se experimentó la última ofensiva global contra el capitalismo, que no fue protagonizada únicamente por la clase obrera, sino también por parte de las nuevas clases medias y especialmente por ciertos sectores de la juventud de la época. Si atendemos a esto, el panorama que se nos aparece es mucho más complejo y permite una comprensión histórica más adecuada de los conflictos del presente. Así, como analizan Luc Boltanski y Ève Chiapello en El nuevo espíritu del capitalismo, no es que los movimientos que cristalizan en Mayo del 68 anhelaran el advenimiento del turbocapitalismo, sino que sus reivindicaciones fueron capturadas, transformadas y convertidas en el combustible de un cambio histórico cuyas consecuencias eran aún imprevisibles. El neoliberalismo aparece entonces como un movimiento estrictamente contrarrevolucionario que «se sirve de los mismos presupuestos y de las mismas tendencias —económicas, sociales y culturales— sobre las que podría acoplarse la “revolución”, ocupa y coloniza el territorio del adversario y da otras respuestas a las mismas preguntas» (Virno, 2003: 127).

Ese es el contexto exacto en el que Foucault dicta el curso de 1979 y atender a él posibilita una lectura más compleja de las posiciones del francés a la vez que afina su rendimiento político para el presente. La reconstrucción de algunos diálogos posibles que se ha planteado en este capítulo no pretende ser exhaustiva ni agotar un

campo que resulta inagotable, sino llamar la atención sobre ciertas herramientas analíticas que aún hoy siguen siendo útiles y otras que necesitan, en mi opinión, ser repensadas y actualizadas.

En este sentido, como hemos visto, la dificultad de hacer justicia con Foucault estriba en que aquello que posibilita sus más agudas intuiciones acerca del nuevo liberalismo parece constituir también su lastre. Hablamos, por supuesto, de su relación con el marxismo, que ya es problemática desde el inicio de su obra —y su vida— pero se vuelve aún más contradictoria a final de los años setenta, en coincidencia con un cuestionamiento generalizado de las estrategias, discursos y prácticas de las organizaciones comunistas —y especialmente de la URSS—. Así, se ha planteado que el gesto foucaultiano consistente en dotar de entidad propia al neoliberalismo y no tratarlo como si fuera únicamente una actualización de viejas dinámicas económicas constituye el suelo sobre el que se debe cimentar un análisis serio y complejo de las formas de poder contemporáneas. Y sin embargo esta perspectiva, como señala la práctica totalidad de autores que hemos analizado, debe ser complementada atendiendo a las dinámicas capitalistas que subyacen y han modulado el desarrollo del neoliberalismo real. Aunque el objetivo sea transformar el alma, como señalaba Thatcher en la entrevista citada anteriormente, no debemos obviar que el método es la economía.

Precisamente uno de los rasgos más interesantes de las relecturas de Nacimiento de la biopolítica que hemos recuperado en este trabajo es que se acercan al neoliberalismo partiendo del necesario diálogo entre la matriz foucaultiana y la marxista. Se trata, como el propio Foucault hace en otros momentos de su obra, de poner en relación poder y dominación económica para analizar cómo estas dimensiones se imbrican y son interdependientes, renunciando tanto a la autonomía de lo político como al determinismo economicista. En este sentido, entiendo que dar cuenta del neoliberalismo realmente existente requiere atender a cómo este construye procesos de sometimiento a través del modelado de las subjetividades y cómo pone en marcha un proyecto económico que, finalmente, responde a la necesidad de reconstruir un poder de clase mermado por el empuje del movimiento obrero histórico. La conjunción de ambas perspectivas dibuja un mapa complejo que

permite entender el neoliberalismo como una realidad plural, mutante y en permanente crisis, pero capaz, incluso en circunstancias adversas, de erigir mecanismos de consentimiento que lo reproduzcan.

Por último, y trayendo de nuevo la reflexión foucaultiana al presente, hay otra dimensión del curso de 1979 que nos interpela de un modo inevitable: la crítica a la impotencia de la izquierda de su tiempo. Lejos de las semblanzas de un Foucault seducido por el neoliberalismo, el gran problema político para el francés consiste en que, ante la profunda crisis que viven las sociedades occidentales en los años setenta, el socialismo no parece ofrecer ninguna alternativa viable más allá de la recuperación de los tópicos del mundo de la posguerra. La impotencia de cierta izquierda surgiría justamente por no haber entendido que estos tópicos —que remiten a la organización vertical de la clase a través del partido como única forma de acción política, a las subjetividades fordistas, a la ética del trabajo…— no caen por el empuje de las nuevas formas capitalistas, sino justamente por la fuerza de la crítica que pretende, en un momento de enorme fuerza del movimiento obrero, revolucionar la revolución. Lo que Foucault está reivindicando en Nacimiento de la biopolítica es la necesidad de una nueva imaginación política, la reinvención de nuestra capacidad para «soñar el porvenir de la sociedad humana» (2012d: 91) en un momento en el que solo el nuevo liberalismo parece preocupado por ello.

En este preciso sentido creo que deben leerse sus diatribas contra el socialismo en el curso de 1979 —y en otros textos de la época—[136] y especialmente la idea de que este carece de una gubernamentalidad propia (2012a: 102). No se trata, por tanto, simplemente de atacar al marxismo —como harían muchos otros intelectuales de la época, algunos de ellos cercanos a Foucault—, sino de aceptar el reto que supone que la gubernamentalidad socialista esté por inventar (2012a: 104). Un gesto de coraje intelectual que exige abandonar la nostalgia por un tiempo que no volverá y abrirse a la experimentación de nuevas formas de acción política; algo directamente relacionado, en mi opinión, con el giro ético del «último Foucault».

Lejos de toda interpretación catastrofista, este gesto cobra de nuevo

relevancia en nuestro contexto inmediato tras la crisis de 2007-2008 —que no es, de nuevo, únicamente económica, sino multifactorial—. En este sentido, y prácticamente calcando las conclusiones de Foucault en 1979, Jamie Peck describe así la incomparecencia de la izquierda ante el colapso del «neoliberalismo progresista»:

¿Había una alternativa expansiva con otro paradigma que estaba tratando de aprovechar el momento? La respuesta es no. Había una serie de disputas locales y alternativas locales pero ninguna traccionó nada dentro de la crisis. Lo más importante, lo más crucial, fueron los argumentos acerca de tratar de volver al mundo keynesiano. Esto lo hicieron Stiglitz, Krugman y otros economistas. Pero ése no fue un aspecto ideológico muy importante, se trató de propuestas moderadas. La izquierda extrema no pudo articular nada en ese momento. Hubo silencio, […] un vacío del otro lado del muro (Peck, 2012: 15).

Como vemos, la exigencia que planteaba Foucault en 1979 y recupera Peck tras la crisis de 2007 es la misma: reconstruir un proyecto emancipatorio que pueda presentar una forma alternativa de vida —y no únicamente de gestión económica o política— y que renuncie a la reedición de fórmulas obsoletas. El reto al que nos aboca la crisis del neoliberalismo y el ascenso de fuerzas autoritarias y antidemocráticas es hoy el mismo que hace cuarenta años: reinventar la imaginación política y buscar soluciones democráticas a las demandas tanto de reconocimiento como de redistribución. En este preciso sentido, la reflexión foucaultiana se hace relevante a la vez que exige un ejercicio de problematización y actualización. En estas páginas he pretendido simplemente señalar algunas direcciones posibles, los caminos, sin embargo, los harán los pasos.

5. Bibliografía

Becker

, Gary;

Ewald

, François y

Harcourt

, Bernard E. (2012): «Becker on Ewald on Foucault on Becker. American Neoliberalism and Michel Foucault's 1979 Birth of Biopolitics Lectures». Chicago: Coase-Sandor Institute for Law & Economics, Working Paper No. 614.

Behrent

, Michael C. (2015): «Le libéralisme sans l'humanisme: Michel Foucault et la philosophie du libre marché, 1976-1979», en

Zamora

, Daniel (coord.) Critiquer Foucault: les années 1980 et la tentation néolibéral. Belgique: Editions Aden.

Berlin

, Isaiah (1988): «Dos conceptos de libertad», en Cuatro ensayos sobre la libertad. Madrid: Alianza, pp. 187-243.

Bologna

, Sergio (2006): Crisis de la clase media y posfordismo. Madrid: Akal.

Boltanski

, Luc y

Chiapello

, Ève (2002): El nuevo espíritu del capitalismo. Madrid: Akal.

Bourdieu

, Pierre (2003): «El neoliberalismo, utopía (en vías de realización) de una explotación ilimitada», en Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal. Barcelona: Anagrama, pp. 136-150.

Brown

, Wendy (2016):El pueblo sin atributos: La secreta revolución del neoliberalismo. Barcelona: Malpaso.

Castro

, Rodrigo (2014): «Gobernar la incertidumbre. Neoliberalismo y vida precaria». Manuscrito inédito.

Chamorro

, Emmanuel (2018): «Las derrotas de Mayo del 68 y el nuevo capitalismo», en Viento Sur. [Recuperado de: https:// vientosur.info/spip.php?article13913]

C

louscard

, Michel (1981): Le Capitalisme de la séduction: Critique de la social-démocratie. París: Éditions sociales.

Crouch

, Colin (2009): «Privatised Keynesianism: An Unacknowledged Policy Regime», en The British Journal of Politics and International Relations, 11(3), pp. 382–399.

Davies

, William (2016): «El nuevo neoliberalismo», en New Left Review, nº 101, pp. 129-143.

Debray

, Régis (1978): Modeste contribution aux discours et cérémonies officielles du dixième anniversaire. París: Maspero.

Dean

, Mitchell (2002): «Liberal government and authoritarianism», en Economy and Society, vol. 31, nº 1, pp. 37-61.

Dean

, Mitchell (2014): «Rethinking neoliberalism», en Journal of Sociology, vol. 50, nº 2, pp. 150-163.

Deleuze

, Gilles (2006): «Post-scriptum sobre las sociedades de control», en Conversaciones. Valencia: Pre-textos, pp. 277-286.

Foucault

, Michel (1985): «Seguridad social: un sistema finito frente a una demanda infinita», en Saber y verdad. Madrid: La Piqueta, pp. 207-228.

— (1985b): «Nuevo orden interior y control social», en Saber y verdad. Madrid: la Piqueta, pp. 163-166

— (1994): «La société disciplinaire en crise», en Dits et écrits : 1954-1988(Vol. III, 1976-1979). París: Gallimard, pp. 532-534.

— (1996): «Omnes et singulatim: hacia una crítica de la “razón política”», en Tecnologías del yo y otros textos afines. Paidós: Barcelona, pp. 95-140

— (2005): El poder psiquiátrico: Curso del Collège de France (1973-1974). Buenos Aires: FCE.

— (2006): «¿Qué es la Ilustración?», en Sobre la Ilustración. Madrid: Tecnos, pp. 71-97.

— (2008): Seguridad, territorio, población: Curso del Collège de France (1977-1978). Madrid: Akal.

— (2010): «Diálogo sobre el poder», en Obras esenciales. Barcelona: Paidós, pp. 739-750.

— (2012a): Nacimiento de la biopolítica: Curso del Collège de France (1978-1979). Madrid: Akal.

— (2012b): «Michel Foucault: la seguridad y el Estado», en El poder, una bestia magnífica. Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 47-54.

— (2012c): Vigilar y castigar. Barcelona: Siglo XXI.

— (2012d): «Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo», en El poder, una bestia magnífica. Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 87-112.

— (2012e): «La tortura es la razón», en El poder, una bestia magnífica. Madrid: Siglo XI, pp. 55-65.

— (2016):La sociedad punitiva: Curso del Collège de France (1972-1973). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Fraser

, Nancy (2003): «¿De la disciplina hacia la flexibilización? Releyendo a Foucault bajo la sombra de la globalización», en Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, vol. XLVI, nº187, pp. 15-33.

— (2017): «The End of Progressive Neoliberalism», en Dissent Magazine, enero de 2017.

Giorgi

, Alessandro De (2006): El gobierno de la excedencia. Postfordismo y control de la multitud. Madrid: Traficantes de sueños.

Harvey

, David (2007): Breve historia del neoliberalismo. Madrid. Akal.

— (2016): «Neoliberalism Is a Political Project», en Jacobin, 23 de julio de 2016. [Recuperado de: https://www.jacobinmag.com/2016/07/david-harvey-neoliberalism-capitalism-labor-crisis-resistance/]

Laval

, Christian y

Dardot

, Pierre (2013): La nueva razón del mundo: ensayo sobre la sociedad neoliberal. Barcelona: Gedisa.

Lazzarato

, Maurizio (2006): Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control. Madrid: Traficantes de Sueños.

— (2013a): La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal. Buenos Aires: Amorrortu.

— (2013b): «Naissance de la biopolitique, à la lumière de la crise», en Raisons politiques, nº 52, pp. 51-62.

— (2015): Gobernar a través de la deuda. Tecnologías de poder del capitalismo neoliberal. Buenos Aires: Amorrortu.

López Álvarez

, Pablo (2016): «Sigue cierta algarabía. Foucault, el neoliberalismo y nosotros», en

Castro Orellana

, Rodrigo y

Salinas Araya

, Adán (eds.): La actualidad de Michel Foucault. Madrid: Escolar y Mayo, pp. 231-254

Moreno Pestaña

, José Luis (2009): «Michel Foucault, crítico de la izquierda», en Viento Sur, nº100, pp. 151-159.

O'Malley

, Pat (1992): «Risk, power and crime prevention», en Economy and

Society, 21:3, pp. 252-275.

— (2015): «Repensando la penalidad neoliberal», en Delito y Sociedad, nº 40, pp. 11-30.

Peck

, Jamie (2001): Workfare states. Nueva York: The Guilford Press.

— (2010): «Zombie neoliberalism and the ambidextrous state», en Theoretical Criminology, vol. 14, pp. 104-110.

— (2012): «Neoliberalismo y crisis actual», en Documentos y Aportes en Administración Pública y Gestión Estatal, vol. 12, nº 19, pp. 7-27.

Rosanvallon

, Pierre (2018): Notre histoire intellectuelle et politique 1968-2018. París: Éditions du Seuil.

Rose

, Nikolas (2017): «Still 'like birds on the wire'? Freedom after neoliberalism», en Economy and Society, 46 (3-4), pp. 1-21.

Salinas

, Adán (2016): «Debates Neoliberales en 1938. El Coloquio

Lippmann», en Hermenéutica Intercultural, nº 26, pp. 57-91.

Sennett

, Richard (2000): La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo. Barcelona: Anagrama.

Streeck

, Wolfgang (2017): ¿Cómo terminará el capitalismo? Madrid: Traficantes de Sueños.

Thatcher

, Margareth (1981): «Interview for Sunday Times», 1 de mayo de 1981. [Recuperado de: https://www.margaretthatcher.org/document/104475]

Vázquez

, Francisco (2005): Tras la autoestima. Variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía. Donostia: Tercera Prensa-Hirugarren Prentsa.

Virno

, Paolo (2003): «Do you remember the counterrevolution?», en Virtuosismo y revolución, la acción política en la época del desencanto. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 127-153.

Wacquant

, Loïc (2010): Castigar a los pobres. El gobierno neoliberal de la inseguridad social. Barcelona: Gedisa.

---

125 El propio Foucault define ese gesto crítico en el que se reconoce como «una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear y, por tanto, como un trabajo nuestro sobre nosotros mismos en tanto que seres libres» (2006: 93).

126 Habría que preguntarse, como hace Adán Salinas en el capítulo que escribe para esta misma obra, contra quién se dirigen las diatribas de Foucault, quién encarna realmente tales críticas y si nuestro autor no está construyendo un hombre de paja que sirva de coartada teórica a sus ataques a determinadas posiciones izquierdistas.

127 Interpretaciones reforzadas por el propio Gary Becker, quien en un coloquio junto a François Ewald —asistente de Foucault y responsable de la edición de sus cursos— señaló su coincidencia con lo expuesto por el francés en el curso de 1979 (Becker; Ewald y Harcourt, 2012: 3).

128 Estas tres críticas han sido identificadas como la matriz de tres posiciones políticas diferentes pero que convergen extrañamente en su ataque al welfare: la contracultural o izquierdista, la mercantil o neoliberal y la neoconservadora. Véase: Vázquez, 2005: 194-195.

129 Esta crítica, además, no es nueva, sino que atraviesa toda la reflexión de nuestro autor a lo largo de los años setenta. Como muestra de ello, cuando en el curso de 1973-1974 analice el papel de la familia en el entramado del poder disciplinario dirá: «todo lo que podemos llamar asistencia social, todo este trabajo social que aparece a principios del siglo

y va a cobrar la importancia que hoy le concedemos, tiene la función de constituir una suerte de tejido disciplinario que podrá

sustituir a la familia, reconstruirla, y permitirá a la vez prescindir de ella» (Foucault, 2005: 108-109).

130 Aunque en el contexto actual pueda resultar una frivolidad, no hay que olvidar que la flexibilidad era, en los años setenta, una reivindicación fundamental de buena parte de las facciones del movimiento obrero a la izquierda de los partidos comunistas que acompañaba a las demandas de autonomía y al cuestionamiento de las jerarquías en el trabajo. Véase Bologna, 2006.

131 He desarrollado este particular en Chamorro, 2018.

132 Patt O'Malley define este nuevo prudencialismo como «un constructo de la gobernanza que suprime la idea de la regulación de los individuos a través de la gestión colectiva de los riesgos y devuelve al individuo la responsabilidad de gestionar el riesgo» (1992: 261).

133 Tal es, desde esta perspectiva, la proximidad en los años 30 del proyecto ordoliberal con las tendencias autoritarias, de la que Mitchell Dean rescata una coincidencia muy interesante: la declaración programática de von Rüstow «Economía libre, Estado fuerte», presentada en 1932, tiene un título prácticamente idéntico al discurso pronunciado por Carl Schmitt ese mismo año, «Estado fuerte y economía sana» (2014: 154).

134 Merece la pena remarcar que este «momento expansivo» responde a un desarrollo desigual y se circunscribe casi exclusivamente a los países del capitalismo avanzado. encontrarse con diferencias contextuales importantes, en otras partes del mundo empleará estrategias diferentes.

135 Como muestra el hecho de que en el conocido como Coloquio Walter Lippmann, en el que Foucault marca justamente el nacimiento del nuevo liberalismo, se llegara a usar explícitamente esa fórmula (Salinas, 2016: 70)

136 Foucault, en 1977, llega a decir que «es preciso condenar todo lo que esa tradición socialista ha producido en la historia» (2012e: 64).

El nacimiento de una historia natural interminable. Continuidad y transiciones entre razón de Estado, biopolítica, liberalismo y Antropoceno.

Sverre Raffnsøe y Alberto Coronel

Con el mundo empezó una guerra que terminará cuando acabe el mundo: la del hombre contra la naturaleza, del espíritu contra la materia, de la libertad contra la fatalidad. La historia no es otra cosa que el relato de esta lucha interminable

Jules Michelet, Introducción a la historia universal, 1834

Bajo el título Naissance de la biopolitique, las doce clases impartidas por Foucault en el Collège de France en la primavera de 1979 se ocupan de un amplio espectro de problemas históricos, tales como el arte de gobernar, la población, el liberalismo, el neoliberalismo, el Estado, la sociedad civil, la economía política, la soberanía, la empresa, la libertad y la seguridad. En el recorrido de su investigación, parece que Foucault estuviera describiendo el nacimiento de un futuro inminente que, desde entonces, ha adquirido un grado de actualidad que todavía hoy no deja de sorprendernos[137].

Ciertamente, no se trata de la reconstrucción sin calendario ni geografía de la experiencia fenomenológica de la sociedad; más bien, el interés de la investigación se concentra en la crítica de la sociedad una vez aparece configurada como el efecto cristalizado de una serie de tecnologías múltiples de gobierno —primero aplicadas al cuerpo de la sociedad civil y, más tarde, al de la población— cuya génesis y evolución singulares pueden ser analizadas históricamente. De ahí que su marco teórico sea el estudio de la «racionalización de la práctica gubernamental en el ejercicio de la soberanía política» (Foucault, 2012: 15) y desemboque en el análisis de las diferentes variantes geográficas del neoliberalismo.

Aunque el neoliberalismo parece ocupar la mayor parte de Naissance de la biopolitique, la problemática de la que se ocupa el curso no debe ser reducida al análisis del modelo de sociedad que

veremos emerger en la década de 1980 con figuras como Margaret Thatcher o Ronald Reagan. Foucault interpreta el liberalismo en el interior de un marco conceptual más amplio dedicado al estudio de las racionalidades gubernamentales. Concretamente, la investigación de Foucault en Nacimiento de la biopolítica debe ser leída como continuación de sus estudios sobre la gubernamentalidad, la razón de Estado y la cuestión del biopoder, es decir, como prolongación del curso de 1978 titulado Sécurité, territoire, population. Quien pasa esto por alto se arriesga a perder de vista la panorámica completa de sus ambiciones teóricas y del modus operandi de su investigación histórica. Aunque siempre abiertos a seguir nuevos caminos y a recorrer los viejos rastreando nuevas pistas, los cursos de Foucault no constituyen una compilación de investigaciones desconectadas entre sí. En consecuencia, la pérdida de la panorámica global puede llevar a entrever en Foucault cierto posicionamiento a favor o en contra de los temas que examina, en lugar de valorar sus intentos por articularlos como parte de un continuo Denkweg (camino de pensamiento) en el transcurso de un diagnóstico vivo que se formula y reformula sobre la marcha (Raffnsøe et al., 2016:

xi-xii

, 38-97).

En el contexto de la discusión sobre Nacimiento de la biopolítica, las actuales intervenciones a menudo terminan reprochando a Foucault por adoptar una postura poco distante o posicionada a favor o en contra del neoliberalismo, o por distanciarse con demasiada facilidad, precisamente, por obliterar o subordinar el marco general de su diagnóstico (Zamora & Behrent, 2016)[138]. En Nacimiento de la biopolítica y Seguridad, territorio y población, Foucault establece un diagnóstico provisional de una dinámica confusa y todavía enigmática del Estado contemporáneo donde las políticas del estado del bienestar, la biopolítica y el neoliberalismo intersecaban y competían entre sí en busca de un posible suelo común; y eso es lo que intenta hacer Foucault al examinar cómo este Estado emergió en el interior de un contexto histórico atravesado por procesos de larga duración, tales como la constitución de la razón de Estado y el nacimiento de las

tecnologías biopolíticas, tal y como se describe en el curso Seguridad, territorio, población.

Para entender el nacimiento y la influencia del liberalismo en la amplitud de su diagnóstico y de su contexto histórico (y para probar lo señalado anteriormente), este trabajo examina Nacimiento de la biopolítica como prolongación de las lecciones del curso anterior. «La aparición de la gubernamentalidad y su historicidad inflexible» (1) describe la emergencia de la gubernamentalidad en relación con la constitución de una temporalidad histórica indefinida que comienza en el umbral de la emergencia competitiva de los estados modernos y señala ruptura con la naturaleza trascendente del poder pastoral. Esto permite la aparición de una primera racionalización específicamente secular del arte de gobernar vinculada a la razón de Estado.

La obligación perpetua del Estado para garantizar su propia supervivencia es analizada en «El nacimiento de la biopolítica: un punto de inflexión» (2). El tiempo histórico abierto en que se encuentra la razón de Estado coincide con las exigencias diplomáticas y militares de los equilibrios internos de la balanza europea. En la antesala de la biopolítica, la emergencia de un dispositivo policial se correspondió con la necesidad de acumular todo el conocimiento útil posible para la competencia estatal. Esta voluntad de analizar las riquezas del Estado acabará por descubrir las dinámicas propias de la vida humana —su vida de especie— sobre el lienzo artificial del medio urbano, tal y como describió Foucault en Seguridad, territorio, población. Cuando el gobierno es percibido como una forma de poder que toma la biología de las sociedades humanas como su objeto fundamental, la política adquiere una importancia para la subsistencia humana desconocida en épocas históricas anteriores. Según Foucault, esta forma de racionalidad gubernamental estará todavía vigente y ejercería una influencia decisiva sobre nuestra actualidad, tal y como se haría patente en la relación de la biopolítica con los totalitarismos del siglo

xx

y, de manera más atenuada, con su modo de confrontar el terrorismo en la actualidad.

La tercera sección «La frugalidad del gobierno en el liberalismo clásico» atiende a las modificaciones de la gubernamentalidad tal y como las describe Foucault en Nacimiento de la biopolítica. De acuerdo con Foucault, el liberalismo debe ser entendido como una racionalización del problema del gobierno que redefine desde su interior el ejercicio del arte de gobernar concebido por la razón de Estado sin romper con sus presupuestos fundamentales. «La frugalidad del gobierno en el liberalismo clásico» (3) y «La verdad del mercado y las prácticas del gobierno» (3.1) describen cómo la crítica liberal postuló el principio por el cual el gobierno debe reconocer y tener en cuenta la capacidad de autorregulación de la población gobernada mediante un ejercicio de autolimitación. «El nacimiento de la política natural en el arte liberal de gobierno» (3.2) clarifica cómo este giro de la gubernamentalidad hace aparecer una naturalidad social intrínseca a la población que debe ser respetada por el gobierno. Como resultado de la interacción entre seres humanos biológicos que persiguen por su cuenta sus propios intereses, una forma de antagonismo social emerge como motor de una historia agónica que, todavía hoy, se nos presenta como una suerte de historia natural interminable. La cuarta sección «Formas de historicidad» (4) discute el desarrollo de los modos de percepción de la historia y de los modos históricos de ser, tal y como los describe Foucault en Nacimiento de la biopolítica y en las lecciones del curso anterior. Al mirar retrospectivamente las distintas fases de la gubernamentalidad y al enfatizar una relativa continuidad a lo largo de su desarrollo, la primera parte «La aparición de una historia natural interminable» (4.1) articula a su vez la noción de historicidad que aparece y atraviesa sus distintas fases. La historia natural que emerge como carente de principio ni final aparece aquí a su vez como una historia motorizada por un cuestionamiento constante de la lógica de su propio ejercicio, tal y como se desarrolla en la sección «Libertad, peligrosidad y seguridad» (4.2). Se trata de una historia secular, trágica e inmisericorde en la que el ejercicio de la libertad no puede ser nunca dado por sentado, no solo por el antagonismo entre sus participantes y sus interferencias en el ejercicio de la libertad, sino, más importante, en la medida en que constituyen un peligro para la libertad del otro. Por esta razón, la historia natural inscrita en la gubernamentalidad liberal es también una historia en la que el arte de gobierno reorganiza las condiciones del ejercicio de la libertad, y

en también de los tipos de subjetividad y objetividad que caen dentro de la normalidad o de la anormalidad, de lo valioso o lo peligroso, dentro del juego interactivo del ejercicio de la libertad legítima. Para Foucault, por ende, el arte liberal de gobierno no constituye una posición a ser afirmada, sino que dibuja una línea de experiencia histórica que es la experiencia de un proceso inestable, atravesado por crisis permanentes por la lógica inmanente de la racionalización liberal del gobierno. Al final, las formas de historicidad desarrolladas por Foucault son confrontadas con la nueva forma de historicidad que aparece hoy con el nombre de Antropoceno (4.3).

1. La aparición de la gubernamentalidad y su historicidad inflexible

Al comienzo de Nacimiento de la biopolítica Foucault subraya que las lecturas deben ser leídas en continuidad con las impartidas el año anterior en Seguridad, territorio y población.[139] Concretamente: «Este año me gustaría continuar de alguna manera con lo que empecé a comentarles el año pasado, es decir, trazar lo que podríamos llamar el arte de gobernar» y seguir con el estudio de «el gobierno de los hombres, en la medida —y solo en la medida— en que este se presenta como ejercicio de la soberanía política» (Foucault, 2012: 12,13). Más adelante señala que lo que él estudia en Nacimiento de la biopolítica debe ser considerado como una inflexión en los procesos de racionalización de la gubernamentalidad en el marco del ejercicio de la soberanía política. Al mismo tiempo, sin embargo, Foucault destaca que solo «una vez que se sepa qué es ese régimen gubernamental denominado liberalismo, se podría, me parece, captar qué es la biopolítica» (2012: 35). En las clases de Seguridad, territorio y población, impartidas en 1978, por su parte, analiza la constitución de una forma abierta o ilimitada de historicidad de la cuál todavía seguiríamos formando parte: «nos encontramos en una perspectiva en que el tiempo de la historia es indefinido. Es lo indefinido de una gubernamentalidad para la cual no se prevé término ni fin. Estamos en la historicidad abierta, a causa del carácter indefinido del arte

político» (2008a: 249). Si queremos, por tanto, entender la inflexión en los procesos de racionalización de la gubernamentalidad analizados por Foucault en Nacimiento de la biopolítica, debemos remontarnos a la prehistoria de la gubernamentalidad y al tiempo histórico que la gubernamentalidad clausura.

1.1. La prehistoria de la gubernamentalidad: poder pastoral y escatología

Los estudios de Foucault sobre el poder pastoral pueden ser leídos como una «prehistoria de la razón gubernamental» (Raffnsøe et al., 2016: 258-265). La constitución del poder pastoral como una relación de saber/poder que implica el conocimiento de la verdad que hace posible que el pastor conduzca a cada una de las ovejas de su rebaño a la Salvación.

> *El pastorado comienza con un proceso que es absolutamente único en la historia y del que no se encuentra ningún ejemplo en ninguna otra civilización: un proceso por el cual una religión, una comunidad religiosa, se constituyó como Iglesia, es decir, como una institución con pretensiones de gobierno de los hombres en su vida cotidiana, so pretexto de conducirlos a la vida eterna en el otro mundo, y esto a escala no solo de un grupo definido, no solo de una ciudad o un Estado, sino de la humanidad en su conjunto (Foucault, 2008a: 150)*

La formula omnes et singulatim (Foucault, 1994f) sintetiza la característica principal de esta relación que es simultáneamente individualizante y globalizante, tratando a cada parte como perteneciente a un todo y al todo como una totalidad compuesta por individuos irreductibles. Por consiguiente, el pastor se compromete a arriesgar su propia vida por cada una de las ovejas del rebaño desde el compromiso de la escatología cristiana con la salvación (Foucault et al., 2007: 167–168). Al mismo tiempo, unifica a la humanidad entera en el horizonte de una temporalidad unitaria, dentro de la cual el poder político aparece como una

continuación del poder de Dios en la Tierra (2007: 260). El hombre occidental pudo, por consiguiente, considerase un cordero junto a otros necesitados de un pastor que cuidase de ellos de manera incesante. Esto hizo posible la aparición de una política como forma de pastoreo protector y la aparición de la agitación y la agresividad de la servidumbre por la servidumbre, como un rasgo único de las sociedades europeas occidentales y de sus racionalidades de gobierno, lo que involucró una propensión hacia la agresividad y a la violencia en el ejercicio del gobierno en relación con las amenazas internas y externas —todo en el nombre del cuidado mutuo (Foucault, 1979).

Iniciado en tiempos de los Padres de la Iglesia (Raffnsøe, 2018), el sistema del pastorado cristiano continuó existiendo durante los doce siglos de catolicismo que siguieron a la creación de la Iglesia. Durante este tiempo, la estructura pastoral de la racionalidad gubernamental fue revitalizada varias veces a través de una serie de movimientos reformistas, incluyendo el modo de vida monástico. Con la aparición de la orden de los «monjesmendicantes» en el siglo

xiii

, la gubernamentalidad pastoral se fue expandiendo geográficamente. Este desarrollo se vio fortalecido en el siglo

xvi

por el efecto de la Reforma y la Contra-Reforma. Desde ese momento en adelante, el liderazgo pastoral irá aumentando su capacidad de intervenir en la vida cotidiana de la población, lo que lo convertirá también en el objeto de un criticismo creciente.

1.2. La historia de gubernamentalidad: la aparición de la razón de Estado

La tematización y problematización continuada de los acercamientos pastorales a la sociedad gradualmente desembocó en el desarrollo de un modo específico de liderazgo basado en las ideas de soberanía y dominio. La concepción tradicional de la soberanía y

del domino estaba caracterizada por la indistinción entre soberanía y mando. Mientras la sociedad comprendía al individuo y al bien común dentro del marco de un mismo continuo cósmico-teológico, no existía una diferencia fija entre ambas nociones. En consecuencia, el monarca o el príncipe podían no ser fácilmente distinguibles de un líder religioso o pastor. El cabeza de familia, el monarca y Dios mandaban de modo similar dentro de este continuum. La diseminación de la gubernamentalidad estaba por tanto por la tradición pastoral cristiana.

Con la de-pastoralización del gobierno y del mundo, el continuo cosmológico-teológico pasó por un periodo de notables presiones entre 1500 y 1600. Nuevos tipos de conocimiento, como la astronomía de Kepler (1571-1630) y de Galileo (1564-1642) y la filosofía natural de Newton (1571-1630), así como la historia natural de Jonston (1603-1675), sugerían que Dios solo afectaba al mundo a través de leyes, simples, universales y eternas que el hombre podía llegar a conocer. El mundo ya no era visto a través de la influencia de acontecimientos milagrosos que revelaban al pastor la existencia de un Dios que intervenía en casos particulares. Dios gobernaba la totalidad del universo y manda sobre él en general.

Por extensión, el gobierno pastoral sobre los hombres comenzó a perder su continuidad y su carácter definitivo con las leyes que regían el cosmos. El gobierno ejercido de unos hombres sobre otros debía ser algo más, algo distinto, al gobierno general que Dios ejercía sobre la naturaleza. El arte de gobernar no podía seguir apoyándose sobre lo dado en las cosas, y comenzó a perfilarse su lógica particular; una que podía ser aprendida y explorada. El gobierno de la humanidad debía buscar sus propios principios en aquello que debía gobernar —la sociedad—. Esto resultó en la aparición de una ratio status como un modo de razonar que podía ser aplicado en la medida en que uno estuviese comprometido con las cuestiones de estado. Con su aparición, estos principios marcaron la diferencia respecto de los principia natura, o principios naturales y generales que regían la naturaleza. Esta secularización de la gubernamentalizad se volvió manifiesta a mediados del siglo

xvii

, con la aparición de un género literario que exploraba la

racionalidad de la gobernanza secular.[140] Para la literatura concernida con la raison d'État, el objetivo ya no era asesorar al rey acerca de su mando, sino la preservación y expansión del Estado. En efecto, fue posible enfatizar las limitaciones del poder sostenido por la cabeza del Estado al señalar que dominaba y mandaba, pero no gobernaba.[141]

Puede parecer que la razón de Estado siempre rechazó nociones como justicia o prudencia para promover la idea del interés del Estado, sin embargo, la literatura mostraba que el concepto de «Estado» era visto como algo positivo y pregnante. «Estado» era entendido como un gobierno merecedor de la confianza de los súbditos. El Estado podía garantizar la seguridad y de orden. En la razón de Estado, se comprende todo aquello que debía ser realizado para establecer, mantener y extender ese dominio.[142] De acuerdo con esta tradición, existía un compromiso especial positivo a la hora de gobernar. La verdad de la racionalidad del gobierno podía ser explorada y conocida, de tal modo que la estabilidad y el desarrollo resultaban compatibles. Este tipo de literatura fue más tarde la primera en presentar el arte de gobernar como una actividad específica, dotada de medios y fines propios, y claramente diferenciada de los principios cosmológicos que regían la naturaleza.

1.3. La historicidad secular e ilimitada de la razón de Estado

Para la razón de Estado, el Estado ya no era una entidad dada sino procesual, expuesta y necesitada de una reconstitución permanente. Una realidad artificial apareció cuando el poder político problematizó los modos en que se podía ejercer y asegurar el gobierno de unos hombres sobre otros. Esta particular esfera de lo real no surgió como una idea a realizar, sino como una exigencia a la que la razón de Estado debía adaptarse. De acuerdo con ella, la razón de Estado no fue comprendida como expresión de arbitrariedad despótica —más bien al contrario—. La razón de Estado comenzó a desarrollar el arte de gobernar humanos como una aproximación al mundo que debía comprometerse con su racionalidad específica. Una verdad específica e inmediatamente accesible había desplazado aquella verdad trascendente y universal

del más allá.

Con la aparición de la razón de Estado, encontramos un Estado que es creado a través de la gubernamentalidad. Al final de la Edad Media, «Estado» ya no refería al «Estado de paz», sino —en los términos de Hobbes— al actor soberano que en la esfera social aseguraba la paz y la estabilidad mediante la instalación de una jerarquía. De este modo se hizo posible la colaboración de los sujetos del Estado en la construcción, conservación y reconstitución de un nuevo Estado sin Estado, organizado en torno a las nuevas modalidades de la gubernamentalidad. Este cambio era decisivo para que fuera la posible la integración de instituciones políticas muy diferentes. Bajo el reinado de Louis XIV (1638-1715), la articulación de la grandeza de la soberanía alcanzó dimensiones antes desconocidas, dando lugar a un proceso de sublimación de las monarquías absolutas ilustrado en la famosa frase atribuida al Rey Sol: L'État, c'est moi.

La nueva realidad estableció una nueva limitación al gobierno, concretamente, la necesidad de una lógica que debía ser estrictamente respetada para la posibilidad de un gobierno. En última instancia, sin embargo, esta lógica solo era respetada en la medida en que fuese ventajosa para el soberano. El golpe de Estado implicaba la suspensión del orden existente, dando lugar a la situación donde la razón de Estado podía ser contemplada en toda su pureza. Al seguir el tipo de justifica política y artificial que inaugura con su acción, el golpe de Estado permitirá al Estado formar y transformar el orden institucional.

El sentido de la necesidad despiadada implícita en la razón de ser del golpe de Estado, hacía posible distinguir la violencia de la brutalidad. El despreciable y exagerado uso del poder encontraba en la brutalidad el lado que mostraba su arbitrariedad y su irracionalidad. No existía, sin embargo, contradicción alguna entre violencia y racionalidad. Más bien, la violencia podía situarse como extensión directa de la razón, en la medida en que la necesidad respondía a una situación específica.

Este desarrollo también sugería otra transformación en comparación con la pastoral cristiana. En la cultura ascética del cristianismo, el sacrificio mutuo tenía lugar en la lucha por la salvación del

conjunto y de cada cordero del rebaño. De acuerdo con la necesidad de la razón de Estado, era posible sacrificar y excluir a los individuos para garantizar el equilibrio y el desarrollo de la sociedad. La racionalidad de gobierno fue de este modo secularizada. El gobierno pastoral de la comunidad había sido sustituido por un cuidado secular de la vida terrenal. El golpe no era, por tanto, aquello que situaba al gobierno en una situación excepcional, sino aquello que reafirmaba la lógica de la que formaba parte. La perspectiva de una gubernamentalidad racional no podía ser evitada ni trascendida. El hecho de que fuera comprendida como una necesidad permitió el desbloqueo de una historia sin origen —porque estaba ya siempre empezada— ni final —porque carecía de objetivos más allá de la producción de su propia continuidad (Foucault, 2004a: 295-236).

Por primera vez, un modo genuinamente histórico de ser apareció —la historicidad en sí—. Tanto el pastorado cristiano como las modalidades tradicionales de gobierno apuntaban al final de la historia. Desde que la paz se mantenía siempre en un Estado de fragilidad crónica, la posibilidad de una paz perpetua no podía ser completamente alcanzada. Frente a la tragedia clásica, donde la existencia humana era presa de la estructura trágica misma del cosmos, la dimensión trágica de esta nueva temporalidad histórica residía precisamente en que los seres humanos habían inaugurado una temporalidad dentro de la cuál la lucha contra la inseguridad no admite tregua ni descanso posible, pues era, por principio, interminable[143].

2. El nacimiento de la biopolítica: un punto de inflexión

Con la razón de Estado la reconceptualización de la paz como estabilidad apareció en el interior de una balanza dinámica compuesta por las fuerzas de los distintos Estados europeos. Una forma de pensamiento político y una práctica, que se comprendía a sí misma en el transcurso de esas dinámicas, se hicieron posibles.

2.1. El desequilibrio de la balanza europea y la policía interior

Este cambio se hizo patente en la reorganización de los sistemas estatales europeos al comienzo de la modernidad. La idea de una Europa jerarquizada unificada bajo la forma del Imperio se extinguió. En su lugar, Europa pasó a ser percibida como una aristocracia de Estados entre los cuales existía cierta paridad, por lo que cierto equilibrio debía ser mantenido para evitar grandes disparidades entre el poder de los Estados. Con el paso del tiempo, emergerá un complejo dispositivo diplomático militar orientado a garantizar dicho equilibrio de fuerzas. Un nuevo orden europeo construido sobre la paz diplomática alcanzó su expresión paradigmática al final de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648) con la Paz de Westfalia.

Simultáneamente, la razón de Estado tuvo implicaciones para el desarrollo de una nueva tecnología gubernamental directamente orientada a la organización interna del Estado: la «policía» (Foucault, 2004a: 375). Sin embargo, esta no era todavía entendida como una institución o una autoridad claramente delimitada por el Estado cuyo objetivo fuese la seguridad del orden público. Más bien, estaba concernida con tecnologías de gobierno de la conducta individual orientadas a la conservación del orden social sin necesidad de intervención[144]. Con todo, «policía» irá significando progresivamente un conjunto de técnicas que permitieron al Estado extender su poder y conservar su orden interno.

La conservación del Estado en condiciones de competencia con otros Estados comenzó a transformar la organización del orden interno como un requisito para su supervivencia. La balanza europea de los Estados era, por tanto, dependiente de la eficacia policial para la prevención de revoluciones y alzamientos populares que pudieran poner en riesgo la complejidad de los equilibrios construidos por vías diplomáticas. Cuando el Congreso de Viena alcanzó un tratado de paz de 1815 con el objetivo de restablecer la balanza de poder europea, los Estados involucrados recibieron la tarea de asegurar el tamaño y la eficiencia de sus respectivas fuerzas policiales, lo que dará lugar incluso, dirá Foucault, a una excesiva problematización de la policía (Foucault, 2004a: 319-336).

Francia ya había desarrollado una extensa fuerza policial en el siglo

anterior. Más tarde, Alemania convirtió la cuestión de la policía en un objeto de estudio académico y práctico cuando los primeras «cátedras» de la policía y las «ciencias camerales» fueron establecidos en 1727. Con el paso del tiempo, muchos miembros de las administraciones prusiana, rusa y, más tarde, austriaca, recibieron una formación universitaria dentro de este campo de estudios. Posteriormente, se introducían ideas y aproximaciones semejantes en la Francia napoleónica.

La mitad del siglo

xviii

atestiguó las primeras iniciativas que avanzaron hacia la formación de un programa independiente para la organización de un Estado policial. Principalmente, fue el programa desarrollado por Johann Heinrich Gottlob von Justi (1717–1771) a través de disertaciones instructivas como Grundsätze der Polizey-Wissenschaft (Principios de la Ciencia de la Policía) de 1757 y Staatswirtschaft oder systematische Abhandlung aller ökonomischen und Cameralwissenschaften (Economía de Estado o Tratado Sistemático de Todas las Ciencias Económicas y Camerales para el Gobierno de un País), publicado en 1755. Aquí, von Justi trató de establecer las cuestiones básicas de la razón de Estado: ¿Cómo debía gobernarse frente la gran diversidad de acontecimientos contingentes e impredecibles? La pregunta exigía acumular tanto conocimiento del gobierno como fuera posible por parte del Estado. Si la policía podía asegurar un orden interno y mejorar las habilidades del Estado, esta debía asegurar no solo la supervivencia de sus ciudadanos sino también de mejorarlos. Solo a través de esas medidas la satisfacción ciudadana, el orden y el progreso podían ser asegurados. Con von Justi, la tecnología policial inició una intervención permanente en la vida de la sociedad, no solo con el objetivo de prevenir todo aquello que actuase en detrimento de las fuerzas de vida, sino también para mejorar su calidad. El objetivo no era solo reprimir, sino asegurar el desarrollo secular del bienestar.

2.2. La biopolítica de la población

Desde que las ciencias policiales reflexionaron acerca de la importancia del bienestar de los ciudadanos en relación con su seguridad y progreso, la población devino el objeto fundamental de la praxis política. Foucault acentúa la población como una categoría que estaba a la vez ausente y presente en el tipo de racionalidad definido por la razón de Estado, pero no será hasta la aparición de las tecnologías policiales que las consideraciones acerca de la naturaleza específica de la población comiencen a desarrollarse. Antes de eso, la población había sido percibida como un recurso más entre las riquezas y las fuerzas de las que podía servirse el poder soberano (Foucault, 2004a: 56-81).

Con la emergencia del mercantilismo y del «colbertismo» desde principios del siglo

xvii

, esto comenzó a cambiar.[145] La población pasó a ser concebida como un recurso que debía ser fortalecido y ampliado por el gobierno. Los ciudadanos fueron convirtiéndose en el factor decisivo del que las demás variables dependían (Foucault, 2004a: 69-77). Una población vigorosa y productiva era la precondición de la subsistencia de las naciones y de los bajos precios que, a la postre, habrían de permitir un excedente derivado de la exportación y un ahorro en importaciones resultante en una ventaja competitiva en relación con los otros Estados.

Las tendencias beneficiosas encontradas debían ser intensificadas por las ciencias policiales y las tecnologías de gobierno en el momento en que la población se convirtió en el objeto privilegiado de la intervención policial y de la nueva política gubernamental. Los problemas de un país, entendidos y tratados como población, señalaban las principales tareas del Estado y del gobierno, lo que dio lugar a una problemática específica: dado que los problemas del poder soberano aparecían en continuidad con los de la población, ya no era posible entender a la sociedad civil como un conjunto compuesto solo por sujetos jurídicos. En cambio, la sociedad civil que conformaba el cuerpo múltiple de la población fue tratada como una masa de seres vivientes.[146]

Cuando la población devino la clave de bóveda de la praxis

gubernamental, se desarrolló un tipo de dirección política irreductible a la reglamentación del cuerpo político a través de la ley y de la disciplina. Para gobernar una población de seres vivientes, estos no podían ser simplemente considerados por su pertenencia a alguna suerte de universalidad sustancial. En el caso de los seres humanos, como seres equipados con derechos naturales y dotados de una naturaleza humana inalterable, tal y como podría aparecer en el marco de la historia natural. Al contrario, el gobierno de los individuos presuponía su pertenencia a una misma especie: Homo sapiens, saturada por las dinámicas de la vida, entendida como el principio que unificaba desde una concepción dinámica la multiplicidad de los seres naturales.[147] Un grupo aleatorio de individuos no podía constituir una población. Una población es aquello que comparece a través de índices de natalidad y mortalidad, y que posee un Estado de salud susceptible de desarrollo o degeneración en relación con las tecnologías de gobierno.

La mortalidad causada por la fiebre y el suicidio podía ser la misma año tras año a pesar de las variantes individuales. Sin embargo, se descubrió que la mortalidad infantil era superior a la de los adultos, y que las áreas urbanas tenían una mortalidad mayor que las áreas rurales. En otras palabras, la población podía ser vista como una colección de individuos vivientes que exhibían un comportamiento aparentemente aleatorio que, sin embargo, estaba atravesado por regularidades. [148] Esto era posible porque la población estaba saturada por procesos vitales que ofrecían el signo de su naturalidad (Foucault, 2004a: 69-77). La población no solo era, entonces, una colección de sujetos legales ni una agrupación aleatoria de individuos en un territorio; se percibía sobre la superficie regular de su fertilidad, su mortalidad y su salud, así como también por sus patologías.

Con todo, esta naturalidad no era permanente ni inalterable. La naturaleza biológica de los procesos que atravesaban y constituían a la población eran dependientes de su medio. Los cambios en el medio alteraban las bases de su funcionamiento biológico. Las regularidades naturales identificadas por el Estado y el gobierno, por tanto, dieron lugar a mecanismos de intervención que aspiraban a controlar cuidadosamente dichos cambios en la dirección y

sentido deseados. Había muchos tipos de intervención, pero todos ellos tomaban en consideración la dimensión biológica de las poblaciones humanas.

2.3. Un gobierno biopolítico indefinido del bienestar y la seguridad de la población

El esfuerzo de optimizar el funcionamiento de la sociedad mediante la introducción de su gestación incesante llevó al reconocimiento de la población como unidad en una multiplicidad, a cuyo bienestar estaba orientada la acción y la preocupación de los gobiernos a mitad del siglo

xviii

. El descubrimiento de la población como entidad cuyo bienestar debía ser cuidado y asegurado por el gobierno, dio lugar a la creación de campañas de salud e higiene pública.

En este momento cobra forma un nuevo tipo de biopolíticas que ya habían sido estudiadas por Foucault en el primer volumen de su Historia de la sexualidad. La voluntad de saber, en tanto que hacen entrar «la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierten al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana» (Foucault 2009: 173). Con el establecimiento de la biopolítica, la vida de la especie humana entra en el campo de la política y en el «campo de saber/poder», donde pudo convertirse en un importante objeto de conocimiento y de técnicas orientadas a la intervención política (Foucault, 1976: 186).[149]

A medida que la población fue convirtiéndose en el objeto de una recopilación sistemática de conocimiento y de objetivos de intervención, la vida humana se hizo visible, entrando al interior del tiempo histórico. Al aparecer los procesos históricos y los movimientos de la vida como movimientos profundamente imbricados, la vida humana adquiere una bio-historia. De este modo —escribe Foucault—: «El Hombre occidental aprende poco a poco en qué consiste ser una especie viviente en un mundo viviente,

tener un cuerpo, condiciones de existencia, probabilidades de vida, salud individual o colectiva, fuerzas que es posible modificar y un espacio donde repartirlas de manera óptima» (Foucault, 2009: 172).

2.4. El cuidado despiadado de la biopolítica

Con la biopolítica como punto de partida, es posible arrojar algo de luz sobre el poder cohesionador de una racionalidad política que ha formado e influenciado la racionalidad moderna de gobierno, incluyendo sus paradojas, sus obligaciones y sus esfuerzos incesantes por maximizar la vida y el vigor de sus poblaciones.

De acuerdo con esta racionalizad, el liderazgo político aparecerá vinculado a la tarea de cuidar de la vida de los gobernados y de administrar su desarrollo. Para Foucault, la naturaleza de este nuevo contrato se hará evidente a ambos lados del telón de acero a finales de 1970. Aquí la gobernanza aparece invocada y legitimada sobre las bases de un anhelo por la promoción de la vida y de su bienestar.

A través de sus instituciones, esta gobernanza del bienestar de la población provee a los ciudadanos de un abanico de ofertas que no podrán rechazar (Foucault, 1977; 1994b: 385). Frente a la debilidad y la enfermedad, el sistema sanitario les ofrece la perspectiva de la prevención y la cura. Frente al desempleo y las dificultades sociales, ofrece modos de asegurar su subsistencia y agencias de empleo. Frente al riesgo de accidente, ofrece distintos tipos de seguros en forma de compensación monetaria. Sin embargo, este sistema de bienestar, empático y bien intencionado en relación con los peligros y los riesgos que acechan al ciudadano, muestra su lado más despiadado en el momento en que sus preceptos fundamentales y su capacidad para garantizar el bienestar de la población se ven bajo amenaza. En esta situación, el anverso lógico de esta forma de racionalidad se hace patente, tal y como se muestra en el modo en que se enfrenta al terrorismo, cuyo objetivo fundamental es la difusión del miedo. En respuesta a los retos de estas dimensiones, las sociedades del bienestar tienden a tergiversar un gran número de sus principios constitucionales en la declaración táctica de estados de emergencia.[150] Para Foucault, esta suerte de coup d´état,

necesita asegurar al Estado y la vida de sus habitantes simultáneamente, lo que no debe ser comprendido como la suspensión de la lógica biopolítica del bienestar, sino, más bien, como su conclusión lógica.[151] De manera similar, quizás, en una escala menor, la sociedad del bienestar está habitualmente preparada para suspender sus garantías civiles ordinarias respecto de aquellos que supuestamente abusarían de los beneficios del sistema para explotarlo en su propio beneficio. La sociedad del bienestar, según parece, es ultrasensible a todo aquello que impida u obstaculice su sagrada misión de cuidar a la población.[152]

Con los totalitarismos del siglo

xx

, la dimensión destructiva del ethos del bienestar biosocial se mostró en su Estado de máxima brutalidad. Antes que como desvíos irracionales, el Holocausto y el Gulag pueden ser entendidos como el resultado de una disposición política vinculada a esta racionalidad. Con el totalitarismo moderno, acontece la movilización total de la sociedad para lograr la supervivencia y el bienestar desde el cuerpo individual al cuerpo nacional. En estos países, el liderazgo tomará la forma de un golpe de Estado permanente. Sin embargo, demostró que esta radicalización del gobierno biopolítico trajo consigo también la totalización del terror. Este terror no se manifestaba como un poder demoníaco y caóticamente administrado, sino como un poder administrado racionalmente por funcionarios de seguridad. Esta era la consecuencia necesaria de una racionalidad política que buscó el mejor resultado posible en el interior de un Estado de emergencia permanente, necesitado de precauciones extremas para contener todo aquello que amenazaba la vida de las poblaciones.

Con todo, señalar las semejanzas entre los Estados de bienestar y el totalitarismo no significa, por supuesto, reducir los unos al otro. De hecho, Foucault advierte contra el peligro de no diferenciarlos: «De hecho, estoy preocupado por cierto uso que se está haciendo del paralelismo Gulag-Internamiento». Un cierto uso que consiste en decir, «todo el mundo tiene su propio Gulag, el Gulag está al otro lado de la puerta, en nuestras ciudades, nuestros hospitales, nuestras prisiones, en nuestras mentes… Con inmensa indignación,

con una gran mirada filantrópica, abrazamos la persecución política en todo el mundo» (Foucault, 1977: 418; la traducción es nuestra).[153]

Lo que Foucault señala al denunciar la tendencia de la seguridad para ir más allá de la ley a la hora de garantizar el bienestar de la población es más bien cómo el totalitarismo, con su falta de diferenciación entre individuos, grupos sociales, sociedad y Estado, exhibió esta dinámica en su formato más puro, incondicionado y radical. La idea de desarrollar una genealogía de la racionalidad de la seguridad en el interior de la historia de la gubernamentalidad es lo que, precisamente, nos permite evitar esa forma de reduccionismo.

3. La frugalidad del gobierno en el liberalismo clásico

Foucault concibe el liberalismo no como una teoría económica o ideología política, sino como un arte específico de gobierno de los seres humanos en continuidad con el poder soberano y la gubernamentalidad (Lemke, 2011: 45). En Nacimiento de la biopolítica, Foucault analiza el liberalismo como un arte de gobierno que, antes que afirmar una ruptura con la tradición y presupuestos centrales de la razón de Estado, la intensifica y refina desde su interior (Foucault, 2004b: 29). En la práctica reflexiva de la raison d´État, gobernar racionalmente permitirá «de una manera deliberada, razonada, calculada, hacerlo llegar a su máximo de ser» (2004b: 6). Esto significa que toda autolimitación por parte del gobierno está obligada a cumplir con el objetivo inmanente de maximizar las fuerzas del Estado. En otras palabras, gobernar racionalmente significa respetar esos límites consustanciales al ejercicio de la razón de Estado, de tal modo que deberá «respetarlos en cuanto puede calcularlos de por sí en función de sus objetivos como el mejor medio de alcanzarlos» (2004b: 13). En la lectura de Foucault, el nacimiento del liberalismo es inseparable de la noción de «gobierno frugal», con la cual el problema de «demasiado o demasiado poco» se desarrolla como criterio en torno al cual el arte de gobernar está obligado a bregar (2004b: 30). De acuerdo con

Foucault, el problema fundamental desde finales del siglo

xviii

, a lo largo del

xix

y, más que nunca en nuestros días, «es el de la cuestión de la frugalidad del gobierno y no el de la constitución de los Estados» (2012: 39).

Porque la práctica de la razón de Estado tenía como principal objetivo la maximización de las fuerzas, y debido a su relativa autonomía como praxis definida en el interior de las prácticas políticas, Foucault la asocia al mercantilismo, entendido no solo como una doctrina proto-económica, sino como una forma peculiar de organizar la producción comercial y la circulación orientada al enriquecimiento estatal por la acumulación monetaria, el aumento de la población y la competencia con otros Estados (Foucault, 2004b: 7). Mientras que el último principio era el objetivo fundamental de una política exterior mediada por el dispositivo diplomático-militar del Estado, los dos primeros serán organizados mediante un dispositivo policial interno que Foucault ya había descrito en el curso de 1978.

Representativa de las técnicas administrativas y del nuevo saber estadístico, esta tecnología política apuntaba al interior del Estado territorial y estaba orientada a la maximización del volumen, la productividad y la salud de sus habitantes, en la medida en que estos formaban parte de los poderes productivos del Estado. Este dispositivo policial estaba caracterizado por el ejercicio de un poder incesante y exhaustivo que debía actualizarse constantemente. La irrupción del liberalismo marca la ruptura con esta aspiración de una policía exhaustiva e ilimitada en su ejercicio, por su incapacidad de lidiar con una regulación espontánea en el curso de las cosas (Foucault, 2004a: 348).

El liberalismo objetará que un gobierno incesante e inconsciente de sus propios límites jamás estará en condiciones de ofrecer una explicación racional acerca de su razón de ser, o acerca del mejor

modo de gobierno posible. En contraposición con el principio de maximización del gobierno, la crítica liberal defiende que el gobierno deberá reconocer y tener en cuenta la capacidad de autogobierno de los gobernados, lo que a su vez señala que ninguna otra forma de gobierno es apropiada. La regulación del gobierno debería consolidar esta capacidad auto-reguladora de los gobernados mediante un acto de autolimitación (Foucault, 2004a: 12). Consecuentemente, el liberalismo clásico irrumpió como un arte de gobierno que debía intervenir en la vida de los gobernados de acuerdo con una escala cualitativa, pero siempre priorizando el mínimo grado de intervención como el óptimo, siempre que fuera posible y adecuado a la capacidad auto-regulativa de la población.

Por ello Foucault sugiere que este arte liberal de gobierno de finales del siglo

xviii

se puede describir como la emergencia de un «gobierno frugal» en el marco de la gubernamentalidad de la razón de Estado. Esto significó la entrada en un arte de gobernar de los problemas relativos al ejercicio prudente dentro de los límites de lo estrictamente necesario. Un buen gobierno es aquel que considera, reflexiona y ajusta minuciosamente sus fines con la naturaleza de aquello que gobierna. Ante la pregunta del poder soberano, según las famosas palabras de Maquis d´Argenson (1694-1757) en su «Lettre à l'auteur du Journal économique au sujet de la Dissertation sur le commerce de M. le Marquis Belloni», de 1751. ¿Qué puedo hacer por el comercio?, un buen gobierno siempre conoce la respuesta: Laissez-nous faire. (Foucault 2004b: 28).

La cuestión del gobierno frugal es abordada por el pensamiento político francés e inglés en torno a 1800, cuando un gran número de escritores comenzaron a rechazar la idea de que los desarrollos naturales de la sociedad debieran ser administrados o gobernados. Estos escritores no pretendían, sin embargo, definir el diseño de la mejor sociedad posible, sino que se concentraron, más bien, en los modos de gobierno existentes con el objetivo de generar una influencia sobre ellos. Se trató de un desarrollo crítico y radical para la época, habida cuenta de que no se limitó a señalar las faltas en las que incurría el gobierno, sino que también declararon que los

gobiernos ignoraban las líneas maestras del arte de gobernar y gobernaban en exceso. Este tipo de razonamiento, que puede ser encontrado en pensadores como François Quesnay (1694–1774), Adam Smith (1723–1799) y Jeremy Bentham (1748–1832), y pese a su radicalidad, llevaba aparejado una serie de ideas concretas relativas a la reforma del arte de gobernar, antes de que llegaran a unificarse en el interior de una teoría coherente.

En su Tableau économique de 1758, donde se desarrollaron las ideas centrales del pensamiento económico de los fisiócratas, Quesnay enfatizó que el mejor tipo de policía era aquel que no interfería en todo. El mejor modo de asegurar el bienestar de la nación y de la sociedad era a través de una constitución sólida, antes que la interferencia en el comercio. El objetivo era dejar a la sociedad administrar sus propios recursos y exponerse a los efectos de la competencia. Como sugirió sucintamente en su famosa máxima XXV de sus Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole: «Permitid una completa libertad al comercio; por la más segura, más exacta y más beneficiosa política por cuanto el comercio interior y exterior del Estado y la nación consisten en la mayor libertad posible en competición» (Quesnay, 2005: 571; la traducción es nuestra). Quensay sugirió que el régimen debía ser despótico, pero no interventor, tomando a China como ejemplo a seguir.

Sin estar limitada al pensamiento y a las prácticas inspiradas en los escritos de Quesnay y Bentham, la lectura foucaultiana del liberalismo retoma la importancia de la obra de Adam Smith de 1776, The Wealth of Nations, para una historia de la gubernamentalidad liberal. Este trabajo es considerado a menudo como la obra fundadora del pensamiento económico. Por estas vías, la ciencia y la razón de Estado se expandirán más allá de la reflexión acerca de las limitaciones para considerar los problemas de la economía política en su conjunto, o la organización de la vida interna del Estado sobre las bases de la producción, constituyéndose así como una de las ramas esenciales de las estadística.

3.1. La verdad del mercado y las prácticas de gobierno

Foucault va a identificar dos problemáticas capitales e interrelacionadas en la formación de un nuevo arte de gobernar que aparece en el momento en que Europa comienza a alcanzar una posición privilegiada para un desarrollo económico indefinido en las redes del mercado mundial. La primera de ellas es la institución del mercado como espacio e instrumento de la formación de verdad (Foucault, 2004b: 31), mientras que desde la Edad Media al siglo

xviii

este había sido esencialmente un lugar de justicia.

El mercado estaba organizado en torno del objetivo de prevenir el fraude y el robo. El intercambio estaba caracterizado por la regulación acerca de qué productos debían ser vendidos, su origen, su manufactura y, por supuesto, su precio. Este debía reflejar el precio justo de los productos, es decir aquel que mantenía una relación equivalencial con el trabajo realizado, con las necesidades y posibilidades de los mercaderes y los consumidores. En este sentido el mercado era un lugar de jurisdicción: «un lugar donde debía aparecer en el intercambio y formularse en el precio algo que era la justicia. Digamos que el mercado era un lugar de jurisdicción» (Foucault, 2012: 41). Más tarde, acontecerá una transformación fundamental que permitirá la formulación del arte liberal de gobernar. A propósito de la economía política del siglo

xviii

, el mercado fue reconfigurado como un lugar dotado de una cierta naturalidad de la que había que llegar a dar cuenta. De ser un ordre artificiel regulado y controlado por las políticas mercantilistas, el mercado pasará a ser un ordre natural. De ser un lugar de jurisdicción, el mercado pasó a ser el lugar del precio «normal», «bueno», «natural» o «verdadero», esto es, un precio que fluctúa en torno al valor real del producto, y que es determinado por la articulación de los costes de la producción y la demanda concreta (2004b: 33). En la medida en que los precios se formaban a través de los mecanismos naturales del mercado, estos constituían un patrón de verdad que permitía demarcar entre prácticas gubernamentales erróneas y acertadas (2004b: 34). En este sentido, el mercado se ha convertido en un lugar de producción de verdad,

un «régimen de veridicción» de las prácticas gubernamentales (2004b: 38),[154] no porque la economía política per se diga la verdad al gobierno, sino porque la economía política señala al espacio donde el gobierno habrá de mirar para encontrar el principio de verdad de su propia práctica gubernamental (2004b: 34).

Foucault asocial la segunda problemática de importancia en la formación de un nuevo arte de gobernar con el radicalismo y el utilitarismo del siglo

xix

inglés. Una nueva crítica a la limitación del gobierno se realiza sobre la base de una escisión de la utilidad contra la no utilidad de las acciones gubernamentales (Foucault, 2004b: 53; cf. Foucault, 2004a: 76). En referencia a la utilidad general de la praxis gubernamental, la crítica confronta aquellos casos donde la regulación es irracional, contraproducente o simplemente fútil. Es desde esta posición donde la crítica a los límites puede alzarse ante cada acción del gobierno y preguntar: ¿Para qué es esto útil? ¿En qué momento deja de serlo? ¿En qué punto comienza a ser contraproducente? Estas preguntas responden a la distinción que realizó Jeremy Bentham entre agenda y non-agenda, donde las reglas de conducta para las acciones económicas debían conformar un criterio acerca de si el gobierno debía o no interferir según el principio de maximización de la felicidad y minimización de los daños (Bentham, 1800-1804 en Foucault, 2004b: 26-27, n9). Con todo, Foucault es cauto al no reducir el radicalismo inglés a un mero precursor de la ideología o teoría utilitarista en el campo de las prácticas políticas (2008b: 40). En su lugar, el utilitarismo puede ser comprendido como algo más que una filosofía o una ciencia, sino que, ante todo, puede ser considerado como un ensayo de definición de las técnicas, tecnologías y competencias propias del arte de gobernar, en referencia directa o indirecta con lo que Foucault denominó la cuestión fundamental del liberalismo: «¿Cuál es el valor de utilidad del gobierno y de todas sus acciones en una sociedad donde lo que determina el verdadero valor de las cosas es el intercambio?» (2012: 58).

Estos dos elementos centrales —el mercado como régimen de veridicción mediado por el principio de intercambio, y el cálculo de

los límites a través de los cuales la utilidad del gobierno es inteligible— son comprendidos por Foucault como dos problemáticas que convergen en el interior de la categoría de interés. El nuevo arte de gobierno no está organizado en torno a un Estado autorreferencial que aspira a maximizar su poder, población y riqueza, sino que se comprende como un principio que debe lidiar con «un juego complejo entre los intereses individuales y colectivos, la utilidad social y la ganancia económica, entre el equilibrio del mercado y el régimen del poder público; es un juego complejo entre derechos fundamentales e independencia de los gobernados. El gobierno, o en todo caso, el gobierno en esta nueva razón gubernamental, es algo que manipula intereses» (Foucault, 2012: 56). De este modo se transita desde los objetivos de una maximización ad infinitum de las fuerzas y las riquezas a la persecución de estos objetivos en tanto que intereses de alguien. Así, como dirá Foucault, el gobierno «no se interesa sino en los intereses» (2012: 56). Al mismo tiempo, el gobierno no debe interferir en la persecución del interés individual, no solo por respeto a la libertad, a la circulación o a la autorregulación de la población, sino porque para el gobierno es imposible abarcar o comprender la lógica de la multiplicidad de los intereses que protege y anima (2004b: 282) con miras a la persecución del beneficio mutuo y el enriquecimiento mantenido.

Tal y como sostuvieron la escuela fisiócrata, Adam Smith y los liberales, aunque los beneficios de la competencia no sean equivalentes entre el comprador y el vendedor, el largo plazo generaliza los efectos beneficiosos del intercambio económico y la competencia. Esto se debe a que el proceso de intercambio, al operar sin interferencias, estaría en condiciones de establecer constantemente el precio natural y justo de las mercancías. Para Foucault, esta «nueva raison d´État» o esta «razón del Estado mínimo» que «encuentra en el mercado, entonces, su veridicción básica y en la utilidad su jurisdicción de hecho» dibuja el esbozo de una nueva concepción indefinida de la historia: «Se ingresa a la era de una historicidad económica que estará gobernada por un enriquecimiento, si no indefinido, al menos recíproco por obra del juego mismo de la competencia» (Foucault, 2004b: 55-56; 2008b: 54; 2012: 62).

De inmediato, esta concepción de la historia rompe con las aspiraciones de un imperialismo hereditario, que atravesó la historia de Occidente desde el Sacro Imperio Romano a la revolución francesa hasta su conclusión definitiva con Napoleón (1769-1821). De acuerdo con esta idea del mando imperial, el final de la historia debía llegar con la institución de un Estado final conformado por imperativos jurídicos comunes. Más importante todavía, la idea de una Europa basada en el reconocimiento y progreso mutuos a través de la competencia ilimitada, apreciada por el liberalismo, modifica igualmente la idea previamente descrita de una balanza europea construida sobre la paz y la diplomacia, tal y como fue postulada a través del Tratado de Westfalia (1646-1648). Entonces, el enriquecimiento de un Estado todavía se concebía como resultante a expensas de los demás, por lo que la competición económica entre Estados era percibida como una actividad que debía ser intermitentemente interrumpida y reajustada a través de la intervención diplomática (Foucault, 2004b: 53-55).

Esta concepción será progresivamente desplazada por la idea de un progreso ilimitado de la riqueza, central para el liberalismo, y por la promoción de la competición generalizada para el beneficio colectivo de todos, aun incluso cuando ésta fuese en contra de alguno de los participantes. Europa ahora comienza a concebirse a sí misma en el interior de un Estado sin fin, permanente y colectivo, enriquecido a través de una competición consigo misma que ya no podrá ser concebida como un juego confinado en el interior de su territorio, y en la que el resto del mundo está también en juego. Mientras que las consecuencias del juego económico, todavía concebido como «finito» (Foucault, 2004b: 57), estaban bloqueadas por los cálculos de un equilibrio diplomático, comienza a despuntar la silueta de un «nuevo tipo de cálculo planetario en la práctica gubernamental europea» (2012: 64). En esta nueva racionalidad planetaria, la escala mundial y la totalidad de la superficie terrestre caen al interior de la historia interminable de la competencia.

3.2. El nacimiento de la política natural en el arte liberal de gobierno

De acuerdo con Foucault, resulta equívoco confinar el liberalismo a

la economía o al campo de las doctrinas políticas. El liberalismo sería un fenómeno más general, un giro decisivo en el arte de gobernar, caracterizado por tres rasgos fundamentales: un arte de gobierno que deposita su fe en la verdad del mercado, que se auto-limita al cálculo de la utilidad gubernamental y que posiciona a Europa como una región de intercambios y competencia ilimitada. Más allá del reconocimiento de la libertad individual y de sus derechos inalienables, el arte liberal de gobernar se distingue a sí mismo por otra característica: el naturalismo.

Como Foucault aclara al final de Seguridad, territorio, población, lo que aparece es un nuevo concepto de «naturaleza intrínseca» a la población (Foucault, 2004a: 359). Como resultado de las relaciones entre los miembros de la población y de las dinámicas que emergen de la interacción entre sus intereses particulares, la población aparece como una composición que está atravesada por una «naturalidad», una densidad penetrable y un «espesor con mecanismos internos de regulación» (2004a: 359); y un valor absoluto a la población como realidad natural y viviente (2004a: 363) que constituirá aquella realidad de la que el Estado habrá de hacerse cargo. Esta naturalidad aparece como una «naturalidad social» o una «naturaleza de lo social», «naturaleza específica y común a la vida humana» (2004a: 357, 358), o una realidad transaccional que emerge cuando los seres humanos y vivientes interactúan entre sí con sus respectivas inclinaciones, preferencias e intereses. Por esta razón, la naturalidad descrita es igualmente una realidad histórica transformable. La naturalidad de la población humana es histórica por la simple razón de que es social y porque, como resultado de sus interacciones antagónicas, genera dinámicas históricas reales en continuo desarrollo. Como explica Foucault al final de Nacimiento de la biopolítica en referencia a Ferguson: «La condición de la naturaleza humana consiste en ser histórica, pues consiste en ser social. No hay naturaleza humana que sea disociable del hecho mismo de la sociedad» (2012: 294-295). Aun así, resulta más importante todavía que la naturalidad de la población es histórica en el sentido radical de que concibe los antagonismos sociales como «motor de la historia». De acuerdo con Foucault,

Aquí hay, por ende, como ven, toda una mecánica propiamente económica que muestra cómo, a partir de la sociedad civil, a partir del juego económico que ésta hace posible y en cierto modo abriga en su seno, se produce toda una serie de transformaciones históricas. El principio disociativo de asociación es también un principio de transformación histórica. Lo que constituye la unidad del tejido social es al mismo tiempo lo que erige en principio de la transformación histórica y el desgarramiento perpetuo del tejido social (2012: 303).

Como consecuencia, la naturalidad específica del ser humano es común no a una naturaleza primitiva o a una constitución primordial. Se trata, más bien, de una artificiosa naturalidad resultado de la interacción humana, que es a su vez una naturalidad histórica en constante desarrollo.

4. Formas de historicidad

Con la concepción de una naturaleza intrínseca a la población que el gobierno deberá estudiar y respetar, la racionalidad gubernamental del liberalismo introduce un giro decisivo en la historia del arte de gobernar. Sin embargo, como Foucault aclara constantemente, este giro no debe ser percibido como una ruptura total, sino como una modificación decisiva. Pese a sus quiebros y desvíos, la historia de la gubernamentalidad también está caracterizada por una relativa continuidad. A este respecto, la brecha entre la historia de la gubernamentalidad y su prehistoria es más significativa para Foucault que la distancia entre las distintas fases que periodizan su historicidad.[155]

4.1. La aparición de una historia natural interminable

Durante un largo periodo de las sociedades occidentales, la línea a seguir para el potencialmente infinito ejercicio del poder residía,

según Foucault, en el despliegue y la acumulación de sabiduría por parte de los gobernantes. La sabiduría implicaba el conocimiento y la habilidad para gobernar de acuerdo con el estado de las cosas. Era la perspicacia y el temperamento lo que permitía al soberano gobernar en conformidad con lo que el orden general humano y divino había prescrito (Foucault, 2004b: 310). Esto significaba regular el gobierno en términos de verdad (2004b: 310), en la medida en que esta era revelada por los textos y el orden del mundo, aun cuando cerciorarse de la verdad sin ambages podía requerir cierto nivel de educación e interpretación por su carácter enigmático.

Durante la prehistoria de la gubernamentalidad, el ejercicio del poder y del mando era entendido como un pastoreo protector configurado en continuidad con el continuum cosmoteológico, y hasta el final de la Edad Media y el comienzo de la Edad Moderna, el ejercicio del poder seguía sujeto a la obligación de rendirse a una verdad básica más fundamental (Raffnsøe, S, Staunæs, D., 2014). Con la aparición de nuevas formas de ciencia natural comenzó a desvelarse que los principios de la naturaleza manifestaban que Dios no intervenía directamente en el mundo, sino que gobernaba a través de leyes generales e inteligibles. Esto hizo imposible para el poder soberano moldear su ejercicio sobre el modo de gobierno de Dios, así como legitimar su arte de gobernar como una práctica en conformidad con el orden general de las cosas.

Como consecuencia, la conducción de los seres humanos necesitó desarrollar una nueva racionalidad y justificación (Foucault, 2004a: 242). Desde los siglos

xvi

y

xvii

, la sabiduría general es desplazada por los cálculos de una racionalidad específica y en relación inmediata con el campo de objetos sobre los cuales se ejercía el poder (2004b: 315). En vez de una verdad general, el arte indefinido de gobernar se va plegando, y también limitando (2004b: 315), al conocimiento de su objeto

privilegiado: el Estado, su población, sus habitantes. Fue la sintonización con un conocimiento acerca de la realidad específica, relativa y artificial del Estado por lo que el poder no solo tuvo que afirmar su poder, sino también su dependencia constante (2004a: 358-359).

Instigada por los economistas franceses y desarrollada por la economía política británica, la segunda gran racionalización del arte de gobernar defendió que el ejercicio racional del gobierno no podía reposar en la agencia y la autoridad de alguien capaz de afirmar «el Estado soy yo», sino que ésta debía reposar en la racionalidad de los gobernados: una racionalidad colectiva que emergió cuando los sujetos individuales eran gobernados de acuerdo a su propia racionalidad en calidad de agentes que empleaban sus propios medios para la satisfacción de sus intereses (Foucault, 2004b: 316). Con el liberalismo, el principio de racionalización del arte de gobernar se encontró en el conocimiento de la racionalidad del comportamiento de aquellos que debían ser gobernados (2004b: 316). De este modo, la segunda fase decisiva de la racionalización del arte de gobierno mostró la imposibilidad por parte del poder soberano y del gobernante de contemplar a vista de pájaro lo que veían en primera persona los gobernados: la racionalidad colectiva y su naturalidad resultante del cambio de perspectiva, consistente en incorporar la perspectiva en primera persona de una multiplicidad indeterminada de agentes, llevó a incorporar la primera persona del plural al ejercicio del gobierno.

Ya en la primera fase de la racionalización del gobierno, la razón de Estado abrió un nuevo tipo de historicidad. Con ello, obligó a la perspectiva del gobierno a operar en el interior de una historia inmisericorde e ilimitada al margen de los compromisos escatológicos del poder pastoral. En la segunda fase de racionalización del gobierno, el liberalismo hizo patente que la guía de estas políticas ilimitadas sería la lógica que emerge cuando cada uno de los agentes que participan de esta carrera histórica infinita persiguen sus propios intereses ciegos a los fenómenos de conjunto. La idea de una historia global de la humanidad emergiendo desde y a través de un motor que habría de ser la forma «perfectamente lógica, descifrable e identificable, la serie de formas que se originan en iniciativas ciegas, intereses egoístas y cálculos que los individuos

no hacen sino referir a sí mismos» (Foucault, 2012: 303). Al final, la idea de una historia natural, global y en perpetuo desarrollo generada por la interacción que teje y desgarra incesantemente los tejidos del cuerpo social (demandando nuevas formas de gobierno) desplaza la idea de la caída respecto de la transparencia de un Estado de naturaleza originario, y la correspondiente demanda de restaurar la armonía originaria con el establecimiento de un imperio magnánimo en el fin de la agonía histórica.

4.2. Libertad, peligrosidad y seguridad

Aunque esta historia de constante generación y regeneración no tuviera un principio, ni tampoco un final, estuvo, sin embargo, caracterizada por ciertas recurrencias, rasgos específicos y disposiciones. Fue la historia natural que resultó de la interacción compleja entre sus participantes en la medida en que estos se conducían libremente. Como consecuencia, el arte de gobernar ni demasiado ni demasiado poco se configuró como el arte de gestionar la libertad, contentándose con la presuposición de la libertad individual e invocando y respetando los derechos individuales para encontrar sus propios rieles en el entresijo de las interacciones. Más radicalmente, gobernar racionalmente implica gestionar incesantemente las condiciones en que uno puede ser libre (Foucault, 2004b: 65). Más allá de la mera presuposición de la libertad de los gobernados o de su derecho con respecto a ellos, el arte de gobernar busca sacar ventajas de la promoción de las formas de libertad que administra. Según Foucault:

*La libertad de comportamiento en el régimen liberal, en el arte liberal de gobernar, está implicada, se la invoca, se la necesita y va a servir de regulador, pero además es preciso producirla y organizarla. Por lo tanto, la libertad en el régimen del liberalismo no es un dato previo, no es una zona prefabricada que haya que respetar o, si lo es, solo lo es parcial, regionalmente, en tal o cual caso, etcétera. La libertad es algo que se fabrica en cada momento. El liberalismo no es lo que acepta la libertad, es lo que se propone fabricarla cada instante, suscitarla y producirla con, desde luego, [todo el conjunto]** (sic) de coacciones, problemas de*

costo que plantea esa fabricación (Foucault, 2012: 73)

Al tener que producir, organizar y administrar la libertad, sin embargo, el arte de gobernar deberá gestionar simultáneamente labores de cálculo y administración de costes en la manufacturación de la libertad política. El precio de la libertad es la peligrosidad y el principio del cálculo de este coste es lo que Foucault denomina seguridad (Foucault, 2004b: 66). El arte liberal de gobernar está constantemente forzado a determinar con exactitud:

En qué medida y hasta qué punto el interés individual, los diferentes intereses, individuales en cuanto divergen unos de otros, eventualmente opuestos, no constituyen un peligro para el interés de todos. Problema de seguridad: proteger el interés colectivo contra los intereses individuales. A la inversa, lo mismo: habrá que proteger los intereses individuales contra todo lo que pueda aparecer, a su respecto, como una intrusión procedente del interés colectivo (Foucault, 2012: 73-74).

En respuesta a este reto, el arte liberal de gobierno se ve forzado a desarrollar estrategias que aseguran que el juego económico es posible. En la medida en que el desarrollo de una historia natural es el prerrequisito necesario que soporta el arte liberal de gobernar, este se apoya a su vez en la habilidad individualizada y difusa de los individuos a la hora de gestionar sus propios riesgos y vivir peligrosamente, por lo que la gubernamentalidad liberal favorece la adquisición y el desarrollo de estas competencias.

Para resolver este problema, «en el siglo

xix

aparece toda una educación del peligro, toda una cultura del peligro que es muy diferente de esos grandes sueños o esas grandes amenazas apocalípticas como la peste, la muerte, la guerra, de las que se alimentaba la imaginación política y cosmológica de la Edad

Media e incluso del siglo

xvii

. Desaparición de los jinetes del Apocalipsis y, al contrario, aparición, surgimiento, invasión de los peligros cotidianos, peligros cotidianos perpetuamente animados, reactualizados, puestos en circulación, entonces, por lo que podríamos llamar cultura del peligro en el siglo

xix

» (Foucault, 2012: 75). De acuerdo con Foucault, los comienzos de esta «estimulación del miedo al peligro» y sus correlativas tentativas por aliviarlo pueden ser encontradas en las campañas de rescate a los bancos como remedio para aliviar el malestar a las clases bajas a principios del siglo

xix

, así como al principio de las campañas contra las enfermedades y a favor de la higiene, o en aquellas contra el crimen y concernientes a la sexualidad. También destacará que «no hay liberalismo sin cultura del peligro» (2012: 75). De este modo, un arte de gobierno concluyente en una racionalidad política articulada sobre el encuentro de las racionalidades múltiples de los gobernados se ve obligada a confrontar una historia natural que ha sido una evolución histórica plagada de antagonismos, caracterizada no solo por la libertad sino también por la dialéctica entre la peligrosidad y la seguridad.

Con el liberalismo, la racionalidad del gobierno no solo se ve integrada y arrojada a la necesidad de una historia secular (por su ruptura con el más allá), trágica (por indefinida) y despiadada (carente de todo compromiso aparte de la garantía de su propia perpetuación) tal y como vino de la mano de la razón de Estado, de hecho, con el pensamiento liberal, la historia de la gubernamentalidad concluye e una historicidad en curso y sin fin, que ahonda en sus propias crisis. Esta experiencia de una crisis permanente está íntimamente vinculada a la experiencia de una historicidad que es generada cuando los participantes persiguen sus

propios intereses ciegos a las regularidades emergentes y en la que la suma de egoísmos obra de concierto. Ello socaba lo que parece ser la condición de posibilidad de sus interacciones e intercambios, y por consiguiente genera una peligrosidad que necesita de crecientes estrategias de seguridad. Por esta vía, la gubernamentalidad liberal adquiere la forma de una tragedia histórica incesante que surge de su conexión con la razón de Estado. Con el liberalismo, esta crisis cobra una forma específica y acentuada por su carácter ilimitado que, sin ser específica del arte liberal de gobierno, ha marcado la forma moderna del gobierno desde que comenzó a ser perceptible con la razón de Estado. Consecuentemente, esta crisis debería ser retrospectivamente entendida como «una crisis del dispositivo general de la gubernamentalidad» (Foucault, 2012: 79).

4.3. La era de la política interminable y sus finales: la escatología del Antropoceno

En la historia de la gubernamentalidad trazada por Foucault en Seguridad, territorio, población y Nacimiento de la biopolítica, el sentido moderno de la historia emerge en el modo en que el arte de gobernar se libera de la escatología cristiana haciendo aparecer la historicidad secular, indefinida e inmanente de la razón de Estado. Una historia interminable continúa dominando la perspectiva de la biopolítica, la historia natural de la gubernamentalidad liberal y las políticas de seguridad.

En paralelo al despliegue de la razón neoliberal en el interior de sus variaciones geográficas (Foucault, 2004b; Brown, 2015), la idea del Antropoceno —la cual ha logrado conquistar cuotas de reconocimiento crecientes desde principios del siglo

— nos permite repensar la historia natural interminable tal y como fue descrita por Foucault, y reactualizar la dimensión escatológica que la gubernamentalidad perdió al romper sus lazos con la escatología del poder pastoral.

Ante todo, el Antropoceno hace referencia a la nueva época geológica en la que nos encontraríamos actualmente, y cuyo reconocimiento ha ido ganando una posición crecientemente consolidada en las ciencias geológicas (Dalby, 2011; Steffen, Grinevald, Crutzen y McNeill, 2011) desde que el término fuera propuesto, primero, por el Nobel químico Paul Crutzen en 2001 para más tarde ser desarrollado por la Geological Society of Londres (Zalasiewitcs et al., 2011a). Como el periodo más reciente en la cadena geocronológica, el Antropoceno sucede a la era del Holoceno, comprende la mayor parte del periodo en que se desarrollan las civilizaciones humanas y abarca desde el final de la Edad de Hielo (hace entre 10.000 y 14.000 años) hasta 1950. En la medida en que «Antropoceno» hace referencia al rol dominante de la humanidad y de sus actividades en diversos procesos clave (key processes) (Zalasiewicz et al., 2008: 4; Zalasiewicz et al., 2011b: 835) de las esferas terrestres, el Antropoceno viene a designar un nuevo giro decisivo en nuestra experiencia histórica.

La llegada del Antropoceno coincide con la era antropogénica o Antropogeno (Anthropogene), entendido como condición por la que el desarrollo de la Tierra ha sido radicalmente transformado como resultado de la actividad humana. Mientras que la «espina dorada» que indica el comienzo del Antropoceno está siendo todavía discutida por las comisiones estratigráficas, el Antropogeno señala que el factor humano se ha convertido en un elemento decisivo del Antropoceno, habida cuenta que el factor antropogénico es decisivo, pero no exclusivo, y que la huella antropogénica que el Antropoceno rastrea no se agota en la geosfera (Raffnsøe, 2016).

La introducción mediante la estratigrafía de una nueva era geológica testimonia que un Estado nuevo ha sido alcanzado; un Estado en el que la actividad humana en su conjunto ha comenzado a producir una influencia de gran magnitud sobre «los procesos biológicos, físicos y químicos sobre la superficie terrestre» (Zalasiewicz et. al. 2011b; la traducción es nuestra). Con el advenimiento del Antropoceno, el ser humano ha comenzado a recrear la Tierra de forma literal, y no simplemente a reconstruirla de manera metafórica mediante el uso lingüístico de símbolos (Latour, 20113).

El advenimiento del Antropoceno y del Antropogeno trae consigo el retorno de horizontes escatológicos y apocalípticos (Lovelock, 2009; Lovelock, 2006; Žižek, 2002). Ellos traen consigo la atmósfera en que es posible percibir que «el final (eskhaton) está cerca»; que el mundo tal y como lo hemos conocido se acerca a su fin (el día que el juicio final caiga sobre él). Al mismo tiempo, el mundo conocido se completa y se cierra, revelando o levantando el velo que muestra un nuevo secreto (apokalyptô), sin que por ello sea posible predecir o tener alguna idea estructurada acerca de lo que hay debajo. El sentimiento de un final de los tiempos (Žižek, 2011) apunta al proceso en que el mundo que hemos conocido llega a su fin. Un evento semejante arrastra consigo un escenario en que el ser humano y sus formas de relacionarse en ese Nuevo Mundo, tendrán una nueva forma.

El cambio epocal hace evidente que la «depastoralización» del gobierno, y del mundo en que la gubernamentalidad moderna emerge, nunca logró abandonar una visión cosmológica del mundo, sino que, más bien, transmitió al exterior de su propia posicionalidad un residuo antropológico y cosmológico. Mientras que la naturaleza primordial y sus principios parecían conservarse en el exterior del ámbito del gobierno humano (como si los principios que regían la naturaleza y los que regían la lógica del gobierno formasen parte de ámbitos radicalmente escindidos), la capacidad humana de gobernar la naturaleza se conservó, no fuera de toda cosmología, sino en el interior de una cosmología donde la no-centralidad del ser humano en el universo se compensaba por la centralidad del ser humano como ser capaz de calcular su posición dentro del mismo. Por último, con el advenimiento del Antropoceno, la escisión entre los principia naturae que rigen los procesos naturales y los principios del arte de gobernar seres humanos (la brecha entre naturaleza y gubernamentalidad) se cierra. Al menos en el mundo sublunar, y en línea con Scott Hamilton en «Foucault's End of History» (2018: 376, 390-91), el Antropoceno introduce la regubernamentalización del cosmos que desplaza la previa de-gubernamentalización que abrió la escisión entre la trascendencia del poder pastoral y la inmanencia de la razón de Estado.

Aunque el ser humano pueda ser una invención reciente desde el

punto de vista geológico, los seres humanos han adquirido en el Antropoceno y en el Antropogeno una importancia cardinal de tal magnitud que se ha convertido en una cuestión de vida o muerte cómo se instruyen, educan y relacionan entre sí, así como el modo en que se relacionan con el conjunto de las esferas terrestres. En la medida en que el ser humano perciba la centralidad de su posición en el Antropoceno, este tenderá a asumir en primera persona la perspectiva de una gubernamentalidad racional del mayordomo, dirigente, soberano, o incluso el pastor del mundo. Hipotéticamente, los seres humanos podrían llegar a percibirse a su vez como una humanidad reunificada capaz de asumir la responsabilidad del destino y del bienestar de la vida en el planeta.

Desde esta perspectiva, la «brecha entre la a-gubernamentalidad de la naturaleza y la gubernamentalidad del Estado» no solo se cerraría, en la medida que ambas parecen «sublimar en esta nueva supervisión geopolítica de este nuevo pastor planetario, el «recién nacido anthropos» que se ha convertido en un «superpoder geológico» (Hamilton, 2018: 391; la traducción es nuestra). A través de esta regubernamentalización, el Estado y la Tierra se reúnen en el interior de una continuidad histórica y trágica que habrá de ser administrada por este mayordomo humano. O lo que es mejor todavía, con el advenimiento del Antropoceno y la disolución de un marco cosmológico tranquilizador, esta aparente historia interminable de la gubernamentalidad parece estar al borde de una escatología inminente, sobre todo si este Anthropos recién nacido prueba su incapacidad de hacerse cargo de su nueva responsabilidad.

Dependiendo del modo conque respondan los seres humanos al impacto de los factores externos y a menudo impredecibles que escapan a su control, la especie humana podría recorrer el camino que ya recorrieron los dinosaurios, dejando a su paso un conjunto de evidencias fósiles que darán cuenta de su presencia geológica en la Tierra. Concebido como una criatura que tiene la capacidad relativamente natural de asumir su centralidad en la nueva terra ignota; en lugar de confiado de crear un marco de estabilidad en torno a su modelo antropocéntrico de gobierno, el ser humano está ya bajo la amenaza de extinción, o como si rozara ya los bordes de su disolución, «como en los límites del mar un rostro de arena»

(Foucault, 2010: 375). De este modo, asistiendo a la llegada de su último día, el ser humano se ha manifestado en el pasado reciente y en el futuro inminente bajo la forma de una humanidad activamente vinculada a un medioambiente que intentan habitar y gobernar. En este sentido, la gubernamentalidad de los agentes conjuntada en la primera persona del singular va siendo desplazada forzosamente por la primera persona del plural al constatar los peligros inmanentes de una gubernamentalidad que se comprende a sí misma en el interior de una historia natural infinita. Como ha sugerido Bruno Latour, esta nueva relación entre los seres humanos y las esferas terrestres debería ser comprendida como una aventura geológica donde los seres humanos ya no pueden aspirar a gobernar un planeta Tierra concebido como objetividad externa a su racionalidad gubernamental (Latour, 2017). Facing Gaia significa exactamente esto: volver a la Tierra y entender el arte de gobernar en continuidad con un medio telúrico plagado de agentes, actantes y agencias (Latour, 2017; Hamilton, 2018: 4). Por consiguiente, el Antropoceno puede no implicar el fin de la historia o el fin de la gubernamentalidad, sino más bien una catastrófica continuidad que conlleva la desaparición de la nuda vida, la aparición de una multiplicidad de historias naturales y la necesidad de diseñar nuevas formas de gobierno. En su cuarenta cumpleaños, Nacimiento de la biopolítica seguirá nutriendo el pensamiento y la deliberación.

5. Bibliografía

Bentham

, Jeremy (1800–1804): Method and Leading Features of an Institute of Political Economy (including finance) considered not only as a Science but also as an Art, en

Bentham

, Jeremy (1952) Jeremy Bentham´s Economic Writings. Critical Edition, Based on his Printed Work and Unpublished Manuscripts by Werner Stark. Londres: George Allen and Unwin for the Royal

Economic Society, Vo 3.

Botero

, Giovanni (1856): The Reason of State. New Haven: Yale University Press.

Brown

, Wendy (2015): Undoing the demos: Neoliberalism's stealth revolution. Near futures. New York: Zone Books.

Crutzen

, Paul J. (2002): «Geology of mankind» en Nature, 415 (6867), p. 23.

Crutzen

, Paul J. y Stoermer Eugene F. (2000): «The «Anthropocene»» en IGBP Newsletter (41), pp. 17–18.

Dalby

, Simon. (2011): «Welcome to the Anthropocene! Biopolitics, climate change and the end of the world as we know it», en Annual meeting of the Association of American Geographers, Seattle, April (Vol. 13).

Foucault

, Michel (1966): Les mots et les choses. París: Gallimard.

— (1976): Histoire de la sexualite 1: La volonté de savoir, París: Gallimard.

— (1904a): «Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine» en Michel Foucault: Dits et Écrits III. París: Gallimard.

— (1994b): «Désormais, la sécurité est au-dessus des lois» en Michel Foucault: Dits et Écrits III. París: Gallimard, pp. 366-382.

— (1994c): «Michel Foucault: la sécurité et l'État» en Michel Foucault: Dits et Écrits III. París: Gallimard: 383-388.

— (1994d): «La politique de la santé au

xviii

e siècle» en Michel Foucault: Dits et Écrits IV. París: Gallimard.

— (1994e): «The Political Technology of Individuals» en Michel Foucault: Dits et Écrits IV. París: Gallimard.

— (1994f): «Omnes et singulatim: Towards a critique of political reason» en Michel Foucault: Dits et Écrits IV. París: Gallimard

— (1995): Discipline and Punish: The Birth of the Prison. New

York, NY: Vintage Books.

— (1998): The Will to Knowledge. Londres: Penguin Books.

— (2000): «The Political Technology of Individuals» en J.D. Faubion (ed.): Power. Londres: Penguin Books, pp. 90-105.

— (2004a): Sécurité, Territoire, Population: Cours au Collège De France, 1977 – 78. París: Gallimard/Seuil.

— (2004b): Naissance de la biopolitique: Cours au Collège De France, 1977 – 79. París: Gallimard/Seuil.

— (2009): Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber. México: Siglo XXI.

— (2008a): Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978). En colaboración con Trad. Horacio Pons. Madrid: Akal.

— (2012): Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979). Tres Cantos, Madrid: Akal.

— (2010): Las palabras y las cosas. Madrid: Siglo XXI.

— (2015): «Espacio, saber y poder. Entrevista a Michel Foucault». Trad. Pablo Blitstein y Tadeo Lima en Bifurcaciones: revista de estudios culturales urbanos, 19

Hamilton

, Scott (2018): «Foucault's end of history: the temporality of governmentality and its end in the anthropocene», en Millennium: Journal of International Studies 46 (3): 371–395.

Justi

, Johann H.G (1757;1969): Grundsätze der Policey-Wissenschaft. Sauer und Auvermann.

Latour

, Bruno (2011): «Waiting for Gaia. Composing the common world through arts and politics». A lecture at the French Institute for the launching of SPEAP in Londres, November 2011: 1–11. [Recuperado de: http://www.bruno-latour.fr/node/446]

— (2017): «Anthropology at the time of the Anthropocene: A Personal View of What Is to Be Studied», en

Brightman

, Marc y

Lewis

, Jerome. The anthropology of sustainability: Beyond development and progress. New York: Palgrave Macmillan, pp. 35-49.

Lemke

, Thomas (2011): Bio-politics: An Advanced Introduction. New York: New York University.

Lovelock

, James (2009): The vanishing face of gaia : a final warning. New York: Basic Books.

Lovelock

, James (2006): The revenge of Gaia. Londres; New York: Allen Lane.

Quesnay

, François (2005): «Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole», en Œuvres Économiques complètes et autres Textes. Vol. I. París: L'institut national d'études démographiques, p. 571.

Raffnsøe-Møller

, Sverre (1992): «Intet sprog er en ø. Sprog, dekonstruktion og begivenhedsbevidsthed», en

Andersen

, Jørn Erslev;

Madsen

Carsten y

Raffnsøe-Møller

, Sverre (eds.): Afskrift: om og af Jacques Derrida. Aarhus: Modtryk.

Raffnsøe

, Sverre y

Staunæs

, Dorthe (2014): «Learning to stay ahead of time: moving leadership experiences experimentally», en Management & Organizational History, 9(2), pp. 184–201.

Raffnsøe

, Sverre;

Gudmand-Høyer

, Marius y

Thaning

, Morten S. (2014): «Foucault's dispositive: The perspicacity of dispositive analytics in organizational research», en Organization 23 (2), pp. 272–298.

— (2016): Michel Foucault: A Research Companion. Londres: Palgrave Macmillan UK.

Raffnsøe

, Sverre (2016): Philosophy of the anthropocene : The human turn. New York & Basingstoke: Palgrave Macmillan.

— (2018): «Michel Foucault's Confessions of the Flesh. The fourth volume of the History of Sexuality» en Foucault Studies, nº 25, pp. 393-421.

— (2018b): «Philosophical Practice as Self-modification: An Essay on Michel Foucault's Critical Engagement with Philosophy» en Foucault Studies, nº 25, pp. 8-54.

Smith

, Adam (1910): The Wealth of Nations. Londres: Everyman's Library.

Steffen

, Will;

Broadgate

, Wendy;

Deutsch

, Lisa;

Gaffney

, Owen y

ludwig

, Cornelia (2014): «The trajectory of the anthropocene: The Great Acceleration» en The Anthropocene Review 2 (1), pp. 81–98.

Steffen

, Will,

Crutzen

, Paul J., y

McNeill

, John R. (2007): «The anthropocene: Are humans now overwhelming the great forces of nature» en ambio: A Journal of the Human Environment 36 (8), pp. 614–621.

Steffen

, Will ;

Grinevald

, Jacques ;

Crutzen

, Paul ;

Mcneill

, John (2011): «The Anthropocene: conceptual and historical perspectives» en Philosphical Transactions of the Royal Society. Series A, 369 (1938), pp. 842–867.

Zalasiewicz

, Jan;

Williams

, Mark;

Fortey

, Richard;

Smith

, Alan…

Stone

, Philip (2011a): «Stratigraphy of the Anthropocene», en Philosophical transactions of the Royal Society Part A, Vol. 369 (2011), pp. 1036-1055.

Zalasiewicz

, Jan;

Williams

, Mark;

Haywood

, Allan y

Ellis

, Michael (2011b): «Introduction: The Anthropocene: a new epoch of geological time?», en Philosophical Transactions of the Royal Society of Londres. Series A, Mathematical and Physical Sciences, 369(1938), pp. 835–841.

Zalasiewicz

, Jan;

Williams

, Mark;

Smith

, Alan;

Barry

, Tiffany L.;

Coe

, Angela…

stone

Philip (2008): «Are we now living in the Anthropocene?», en GSA Today : A Publication of the Geological Society of America., 18(2), pp. 4–8.

Žižek

, Slavoj (2002): Welcome to the desert of the real! Five essays on 11 September and related dates. Londres; New York: Verso.

— (2011): Living in the end times. Londres; New York: Verso.

137 Por supuesto, Foucault no podía anticipar muchas de las características del neoliberalismo actual. En su libro Unodoing the Demos. Neoliberalism´s stealth revolution, Wendy Brown (2015) ha analizado muchas de las características de la razón neoliberal siguiendo y sobrepasando el horizonte histórico en que Foucault se hallaba. Entre las características que Foucault no pudo anticipar se encuentra el crecimiento exponencial del capital financiero y los efectos globales de sus crisis, la generalización del crecimiento económico como objetivo e imperativo tanto para la economía como para el estado, la implementación de los programas de austeridad, la mercantilización de la administración pública, el crecimiento de la «gobernanza» y sus consecuencias en la reorganización de las relaciones socioeconómicas, las nuevas técnicas de sujeción a través del capital humano y la responsabilidad incorporada, el contraste entre el «demasiado grande para dejarlo caer» y su correlato social, «demasiado pequeño para protegerlo», como una nueva grilla distributiva de los seguros y los riesgos, y el entrecruzamiento entre neoliberalismo y seguridad en el periodo posterior al 11S.

138 Si se mira más de cerca, sin embargo, la idea y la expectativa de que Foucault se estuviera posicionando a favor de la hegemonía del pensamiento y la política neoliberal, que puede parecer razonable si se lee Nacimiento de la biopolítica de manera aislada, resulta inapropiada. Está fuera de lugar por una cuestión metodológica vinculada al diagnóstico foucaultiano patente en sus obras más importantes. En los cursos de 1978-1979, Foucault no está principalmente interesado por examinar el neoliberalismo y posicionarse respecto de su actualidad; más bien, Foucault analiza las transiciones decisivas en el contexto desde el cual escribe, con el objetivo de explorar a dónde puede llevar el estudio de su génesis histórica. Este es un rasgo distintivo de la obra foucaultiana. En Vigilar y Castigar, por ejemplo, Foucault enfatiza que se ha llegado a interesar por el estudio de las prisiones y de las instituciones penitenciarias en el momento en que las revueltas y los movimientos anti-disciplina comenzaron a cuestionar el principio general de la disciplina y el encierro (Foucault 1975: 35).

139 En estas lecturas, Foucault subraya que un título más exacto

hubiese sido «Historia de la gubernamentalidad» (Foucault 2004a: 111).

140 De hecho, el género se originó en el siglo

xiv

con De la Perrière (1499– 1565) Le miroir politique from 1555 y Botero (1540–1617), Della ragion di Stato from 1589, pero tuvo su época dorada en el siglo

xvii

con Bonaventura (1555–1602) Delle ragion di stato from 1623, Naudé (1600–1653), Considerations politiques sur le coup d'État from 1639, y Chemnitz's (1605–1678) De Ratione Status from 1674, y continuará durante el siglo siguiente.

141 Ya en sus lecturas de 1978, Foucault postula de manera tajante y cristalina la diferencia entre gubernamentalidad y mando: «mientras hablaba de la población, una palabra reaparecía sin cesar —me dirán que lo«mientras hablaba de la población, una palabra reaparecía sin cesar —me dirán que lo hice adrede; acaso no del todo—, la palabra "go¬bierno". Cuanto más hablaba de la población más dejaba de decir "soberano". Me veía en la necesidad de designar o apuntar algo que, me parece, también es relativamente nuevo, no en la denominación, no en cierto nivel de realidad, sino como técnica. O, mejor dicho, el privilegio que el gobierna comienza a ejercer con respecto a las reglas —a punto tal que un día podrá decirse "El rey reina, pero no gobierna"—, esa es la inversión del gobierno en relación con el reino y el hecho de que aquél sea en el fondo mucho más que la soberanía, mucho más que el imperium, el problema político moderno, creo que está absolutamente ligado a la población. La secuencia: mecanismos de seguridad —po¬blación— gobierno y apertura del campo de lo que llamamos la política, todo eso, creo, constituye una serie que habría que analizar.» (Foucault 2008: 88). Foucault cita una famosa frase del 4 de febrero de 1830 de un artículo de The National, publicada por el historiador y político francés Marie Joseph Louis Adolphe Thiers (1797–1877), quien llegó a ser primer ministro y segundo presidente de Francia. La frase latina «rex regnat et non gubernat»

fue pronunciada doscientos ayos antes por el noble polaco-lituano y Gran Consejero de la Corona, Jan Zamoyski (1542–1605) en el parlamento polaco a principios del siglo

xvii

. En ambos casos la máxima avoca a la necesidad de limitar la monarquía para conservarse en el marco de la soberanía constitucional. Para Foucault, con todo, la antinomia entre las dos formas de poder presupone un régimen de gobierno diferente del mando, la soberanía y el imperio, que se ha ido desarrollando y adquiriendo progresivamente mayor importancia.

142 De acuerdo con Botero, Delle ragio di stato, «El Estado es un dominio estable sobre las personas y la razón del Estado es el conocimiento de los medios por los cuales dicho dominio puede ser fundado, preservado y extendido» (Botero, 1589; 1856: 3).

143 El paradigma representativo de la tragedia antigua es Sófocles (495-406 a.c.). La forma de la tragedia moderna conectado a la razón de Estado acontece en Macbeth y King Lear de Shakespeare (1564-161), así como en el Britannicus y Andromaque de Jean Racine (1639-1699)

144 En «The Political Technology of Individuals», de 1982, Foucault afirma: «La noción de policía, incluso en Francia hoy, es a menudo mal comprendida. Cuando se le habla a un francés de la policía, esto no evoca para él más que gente de uniforme o los servicios secretos. En los siglos

xvii

y

xviii

, la «policía» designaba un programa de racionalidad gubernamental. Se lo puede definir como el proyecto de crear un sistema de reglamentación de la conducta general de los individuos en el que todo sería controlado, hasta el punto en que las cosas se sostendrían por sí mismas sin que una intervención fuera necesaria»

(Foucault, 1994e: 272)

145 El mercantilismo concierne un número de ideas acerca de los balances comerciales que influenciaron las políticas europeas en los siglos

xv

y

xvi

. Thomas Mun´s (1571–1641) England's Treasure by Forraign Trade (1664) realize aportaciones importantes a esta tradición. El ministro de finanzas de Louis XIV, Jean-Baptiste Colbert (1619–1683) implementó políticas basadas en las ideas del mercantilismo. El colbertismo refiere a las novedosas aproximaciones orientadas a solucionar problemas del poder soberano, antes que a una doctrina económica que anticipara la economía per se.

146 Foucault señala que la población concebida como grupo de seres vivientes en un territorio deviene el problema fundamental de la gobernanza durante el siglo

xviii

—un proceso que comenzó en Alemania (Foucault, 1994f: 200)—.

147 La vida apareció desde la perspectiva de su dinamismo en el interior del gobierno al mismo tiempo que acontecía la transición desde la historia natural a la biología.

148 Los datos estadísticos sobre la población comenzaron a ser recolectados en Alemania durante el siglo

xviii

. Esto se utilizó para determinar la fuerza política y económica del País. Esfuerzos similares se llevaron a cabo en Inglaterra y en Francia para la identificación de leyes estadísticas y regularidades, lo que desembocó en la idea de lo normal o promedios en el comienzo del siglo

. Como parte del esfuerzo orientado a mejorar el control, Francia, Inglaterra y Austra comenzaron a recolectar datos con el objetivo de mejorar el Estado de la población en áreas específicas, pero también para la recolección de impuestos, soldados y evaluar las fuerzas del Estado. Creció el interés por la salud de la población, pero sin que esto implicase en sus principios modelos de intervención (Foucault 1994d: 166).

149 En La voluntad de saber, Foucault el umbral de la modernidad biológica está asociado a la siguiente ruptura: «Por primera vez historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político; el hecho de vivir ya no es un basamento inaccesible que solo emerge de tiempo en tiempo, en el azar de la muerte y su fatalidad; pasa en parte al campo de control del saber y de intervención del poder. Este ya no tiene que vérselas solo con sujetos de derecho, sobre los cuales el último poder del poder es la muerte, sino con seres vivos, y el dominio que pueda ejercer sobre ellos deberá colocarse en el nivel de la vida misma» (Foucault 2009: 172).

150 Para Foucault, el derecho de los acusados a una defensa justa fue un ejemplo de aquello que era atacado en la Alemania Occidental mediante la persecución sistemática de los abogados defensores de la Rote Armee Fraktion's, una suspensión de derechos a la que se opuso cuando en 1977 se manifestó en contra de la extradición del abogado defensor Claus Croissant, quien había solicitado asilo político en Francia por su persecución en Alemania. La suspensión de derechos indicaba una suerte de reacción hiper-alérgica y generalizada por parte del Estado de bienestar Alemán en contra de los actos de terrorismo (Foucault, 1994b).

151 «Hoy, (…) lo que el Estado propone como pacto a la población es «Tú estarás garantizado». Garantizado contra todo lo que pueda ser incertidumbre, accidente, daño, riesgo (…) El Estado que garantiza seguridad es una Estado obligado a intervenir cada vez que la textura de la red de la vida es perforada por un evento singular o excepcional. De pronto, la ley no es adecuada; súbitamente, el tipo de intervención necesaria, pese a ser excepcional y extra-legal, no se presentará con los rasgos característicos de un ejercicio arbitrario o excesivo del poder, sino

como aquel que es solicitado» (Foucault, 1994c: 385; la traducción es nuestra).

152 Durante una visita a Alemania en diciembre de 1977, Foucault vivió en primera persona el Estado de excepción a ambos lados del Telón de Acero, y posteriormente lo describió en un artículo en Der Spiegel titulado «Wir fühlten uns als schmutzige Species» y publicado el 19 de diciembre del mismo año. Cuando Foucault y su compañero Daniel Deferet entraron en Berlín del Este fueron seleccionados para un control especial, les registraron y sus notas fueron fotocopiadas. Al encontrar un pedazo de papel en el bolsillo de Foucault, donde este había escrito una referencia al libro de 1871 del doctor alemán y político Rudolf Virchow (conocido por sus desarrollos en salud pública y el aforismo «La medicina es una ciencia social, y la política no es otra cosa que medicina a gran escala»), tuvo lugar un intenso interrogatorio: ¿Quién era este hombre? ¿Le han pagado una visita? Unos días más tarde, Foucault y Deferet discutían en el desayuno un libro sobre Ilrike Meinhof y la RAF con amigos alemanes. Cuando salieron del hotel, tres coches de policía interceptaron su coche y quince agentes de policía con ametralladoras les ordenaron salir del coche y les registraron. Acto seguido fueron llevados a comisaría y confinados en un breve periodo de aislamiento. Parece que alguien en el hotel escuchó la conversación y creyó que uno de los interlocutores era el terrorista Inge Viett. Foucault comentó sobre su visita a Alemania lo siguiente: «Una vez más me he llevado la impresión que ya tuve en Polinia y que los disidentes soviéticos han reactualizado a menudo (…) la terrible sensación de ser un peligro para cualquiera (pouvoir être un danger pour n'importe qui). (…) Quizás exista un hombre llamado Rudolf Wirchow en Alemania-Occidental al que se le interrogue hoy por qué es sospechoso de mantener relaciones con dos franceses de los que jamás ha escuchado hablar (Foucault, 1994c: 415-416; la traducción es nuestra).

153 Ver también la respuesta en «Michel Foucault: la sécurité et l'État» de 1977: «Debemos tener fe en las conciencia política de la gente. Cuando les decimos: «Estás viviendo en un Estado fascista, pero tú no lo sabes», entonces ya saben que les estás mintiendo. Cuando les dices: «Nunca han estado nuestros derechos y libertades fundamentales más amenazadas que ahora», saben que no es

cierto… En cambio, si les hablas de sus experiencias actuales, acerca de sus preocupaciones y ansiedades que puedan tener al entrar en relación con los mecanismos de seguridad —¿cuáles serían los efectos de una medicalización completa de la sociedad? ¿Cuáles son los efectos de poder que derivarían de unos mecanismos de seguridad observándote día tras día?—, entonces entenderían que eso no es fascismo sino algo completamente nuevo» (1994c: 213; la traducción es nuestra)

154 Con el neologismo «regimen de veridicción» (que más tarde renombrará como alethurgia), Foucault busca analizar: «el conjunto de reglas que permiten, con respecto a un discurso dado, establecer cuáles son los enunciados que podrán caracterizarse en él como verdaderos o falsos» (Foucault, 2012: 46). De este modo, Foucault no pretende estudiar qué es verdadero en sí, sino cómo algo puede devenir verdadero en el interior de un campo de prácticas particular. En conexión con esto, señalará retrospectivamente sus trabajos sobre las instituciones psiquiátricas, los sistemas penales y la confesión sexual, en la medida en que estos se comprenden en el interior de «regímenes veridiccionales» políticamente significativos (Foucault, 2004b: 37–38; 2008: 36; 2012: 46).

155 En Seguridad, territorio y población, Foucault subraya cómo la razón de Estado que sigue dominando el pensamiento de los economistas será modificada antes radicalmente transformada y busca enfatizar algunas de esas modificaciones esenciales. En cambio, la raison d´État introduce una nueva división o, incluso una «ruptura radical» con el orden natural del marco cosmo-teológico anterior (Foucault, 2004a: 356-357; 2007: 348-49). Al comienzo de Nacimiento de la biopolítica, Foucault subraya que el régimen del liberalismo, opuesto a la raison d´État, es fundamentalmente modificado sin llegar a cuestionar sus bases (2004b: 198; 2008: 22). Y continua señalando que solo estaremos en condiciones de entender qué es la biopolítica cuando sepamos en qué consiste el régimen de la gubernamentalidad liberal. Al final del curso de 1979, Foucualt habla de la centralización y descentralización de la razón gubernamental (2004b: 314; 2008: 311).

«Passe-moi le sel, je te donne le poivre»: liberalismo, neoliberalismo y producción de subjetividades

Ernani Chaves

Comienzo con esa frase absolutamente pueril, tan común y rutinaria, tan «natural», por decirlo así: «Pásame la sal, yo te doy la pimienta». Entretanto, esa frase —nada «natural» como veremos— se encuentra en medio de la clase del 21 de marzo de 1979 del curso Nacimiento de la biopolítica, que Foucault profirió entre el 10 de enero y el 4 de abril de ese mismo año en el Collège de France. Veamos lo que Foucault escribe inmediatamente después de esa frase:

Ese tipo de negociación queda resuelto mediante un contrato a largo plazo, que es el contrato mismo del matrimonio y que permite hacer lo que los neoliberales llaman —en fin, creo de cualquier manera que no son apenas ellos quienes lo llaman así— una economía en el nivel de los costos de transacción. Si fuera necesario encarar una transacción para cada uno de esos gestos, habría un costo en tiempo y, por lo tanto, un costo económico que sería absolutamente intolerable para los individuos. El contrato de matrimonio lo resuelve (2004: 251).

¿Por qué en un análisis del neoliberalismo americano, pues justo es esto lo que trata Foucault en esta clase, es tan fundamental la referencia al matrimonio en tanto contrato? A fin de cuentas, ¿el neoliberalismo no es una doctrina puramente económica y, como tal, enteramente ajeno a cualquier vínculo respecto a lo que podríamos llamar lo «privado»? Si, por un lado, según el cliché más común, el neoliberalismo sería la reducción del Estado a su «mínimo», entonces, ¿cómo comprender, en ese sentido, el lugar tan estratégico del contrato matrimonial? ¿O la «privatización», como principio básico de la doctrina económica neoliberal, no invadiría el dominio de la «intimidad» o de aquello que llamamos «vida privada»?

La respuesta de Foucault, que se encuentra al final de ese mismo parágrafo, podría haber servido de epígrafe para la representación, en sus líneas más generales, del tema de mi exposición:

En suma, decimos que allí, en esos análisis económicos de los neoliberales, hay una tentativa de descifrамiento en términos económicos de comportamientos sociales, tradicionalmente no económicos (2004: 251).

En otras palabras, estamos ante uno de los aspectos más singulares del análisis de Foucault acerca del neoliberalismo, a saber, lo que este implica también, por medio, justamente, de la transformación de lo que hasta entonces se consideraba no-económico en económico, en la constitución, en la producción, de una cierta «subjetividad»[156].

Los estudiosos de Foucault, especialmente los de este curso, no dejaron de señalar lo que caracteriza, desde un punto de vista metodológico, la especificidad de su empresa. Tomemos, por ejemplo, la explicitación de Pierre Dardot. Según Dardot, no podemos, de forma alguna, dejar de considerar que la posición de Foucault es contraria a los análisis más frecuentes, que parece que deducen el neoliberalismo de una concepción del capitalismo «establecido y enunciado independientemente de él y que le es anterior» (2013: 13). Para Dardot, al contrario, Foucault nos quiere forzar a cambiar nuestro punto de vista, él quiere invertir nuestro procedimiento usual, que partiría siempre de la concepción de que existe un «capitalismo en general», para analizar el neoliberalismo como un fenómeno singular, de tal modo que pudiésemos adquirir otra concepción, renovada, del capitalismo en cuanto sistema. Christian Laval, por su parte, también señala la configuración singular de la perspectiva de Foucault en Nacimiento de la biopolítica: «La démarche foucaultiana pretende desembarazarse de las maneras convencionales de pensar las relaciones entre el soberano y los súbditos, la democracia y los ciudadanos, el Estado y la nación, introduciendo ahí lo que, para Foucault, es propio de la política, esto es, las formas más concretas de poder, las cuales,

entretanto, no se presentan como políticas: la familia, el sexo, la educación, el trabajo, los intercambios, etc.» (2008: 25).

Es el propio Foucault, evidentemente, el que ofrece a Dardot y a Laval munición para ese argumento, pues, justamente, la clase del 7 de marzo de 1979 está enteramente dedicada al análisis de esas precauciones metodológicas. En esa clase, Foucault se revuelve contra lo que él llama «elisión de actualidad» (194), o sea, contra esa manera de proceder cuyo punto de partida es siempre el fantasma del Estado «paranoico y devorador», lo que dispensaría el análisis de la actualidad. Siendo así, es la «actualidad» la que comanda la perspectiva asumida por Foucault y no un concepto amplio y general del capitalismo, forjado, por ejemplo, en una época anterior a aquella que él está analizando o, aún, a la época en la cual nosotros vivimos. Es solo en esa perspectiva que podemos entender la elección estratégica y, por lo tanto, nada aleatoria, que Foucault realiza al estudiar el orodoliberalismo alemán y el neoliberalismo americano. Por otra parte, viendo a Francia y a las reformas pretendidas por el gobierno de Giscard d´Estaing, en un gesto genealógico muy típico de su pensamiento de los años 1970, Foucault quiere mostrar que la «fobia al Estado» en aquel momento es enteramente deudora de las políticas neoliberales claramente formuladas en los años 1930-1950. Lo que nos parece obvio hoy no lo era en aquel momento, cuando se insistía, por ejemplo, en remitir esa crítica del Estado «polimorfo, omnipresente, todopoderoso», pura y simplemente al llamado liberalismo clásico.

Esa atención a la «actualidad» —los lectores de Foucault ya reconocerán aquí las primicias del célebre oxímoron enunciado por Foucault en los textos sobre Kant y el significado de la Aufklärung, escritos algunos años después, de que la tarea de la filosofía es hacer una «ontología del presente»— se inscribe, desde la primera clase del curso, el 10 de enero de 1979, en la crítica a los «universales» —en este caso, las concepciones de Estado, pueblo, soberanía, soberano, sociedad civil— esos «universales», dice Foucault, que dirigían los análisis sociológicos, históricos y filosóficos de la política y que procuraban dar cuenta de la «práctica gubernamental». Al respecto, dice Foucault:

Me gustaría hacer precisamente lo inverso, esto es, partir de esa práctica tal cual ella se da, pero, al mismo tiempo, tal cual ella reflexiona sobre sí misma y se racionaliza, para ver, a partir de eso, como pueden efectivamente constituirse en cierto número de cosas, sobre el estatuto de las cuales es necesario ciertamente interrogarse, sea el Estado y la sociedad, o el soberano y los sujetos, etc. Dicho de otro modo, en lugar de partir de los universales, para deducir de ellos fenómenos concretos o más que partir de los universales como grado de inteligibilidad obligatoria para un cierto número de prácticas concretas, me gustaría partir de esas prácticas concretas y, de algún modo, hacer que los universales pasen por la grilla de esas prácticas (2004: 4-5).

No tenemos tiempo aquí de hacer un análisis exhaustivo de la posición metodológica de Foucault, de su «nominalismo» singular, sobre el cual, por cierto, ya existe el análisis canónico de Paul Veyne. Lo que es importante ahora, en los límites de esta exposición, es hacer evidente la perspectiva, el ángulo de análisis de Foucault, su rechazo del tipo más conocido de análisis, el que procura ver, simplemente, al neoliberalismo a la luz de conceptos forjados antes de que sus prácticas concretas entren en acción. De todos modos, se trata de una cuestión tan importante para Foucault, que él no deja de referirse a ella en el resumen del curso. Aquí, él escribe:

¿Qué hay que entender por liberalismo? Me he basado en las reflexiones de Paul Veyne sobre los universales históricos y la necesidad de poner a prueba un método nominalista en historia. Y, con la recuperación de una serie de elecciones metodológicas ya hechas, no intenté analizar el «liberalismo» como una teoría ni como una ideología, y menos aún, desde luego, como una manera de «representarse» de la «sociedad», sino como una práctica, es decir, como una «manera de actuar» orientada hacia objetivos y regulada por una reflexión continua (1994: 819).

Resumiendo la posición de Foucault, podríamos entonces decir que: 1) el neoliberalismo contemporáneo no puede ser comprendido a

partir de la matriz histórica del liberalismo clásico, esto es, como siendo de naturaleza puramente económica, como rechazo de toda intervención estatal y como elección del «mercado», en cuanto regulador, como sustituto natural del Estado; 2) el neoliberalismo contemporáneo no puede ser comprendido tampoco a partir de la concepción de una «sociedad de mercancías», tal como el propio Marx analizó a lo largo de su Libro I de El capital; 3) aún más, el neoliberalismo contemporáneo no puede ser comprendido, como quieren algunos, como una extensión del poder del Estado —tanto más insidiosa cuanto más la negamos y la disimulamos— en la sociedad. Desde esta perspectiva, mientras podría decirse que las dos primeras críticas inciden sobre la dimensión económica y sociológica del problema, la última, en cambio, hace referencia a su dimensión política. Contra la idea del poder del mercado y de la retirada del Estado, Foucault dirá que la originalidad del neoliberalismo es, efectivamente, la de disociar el mercado en tanto principio económico de la política del laissez-faire. De este modo, el Estado continúa actuando con vigor y permanentemente por medio de una intervención gubernamental vigilante a favor del mercado —una especie, dice Pierre Dardot, de «intervencionismo de mercado»— a partir, ciertamente, del momento en que la lógica del mercado no es más la del intercambio —como lo era para Adam Smith, por ejemplo— sino la de la competencia. Mientras el intercambio implicaba la equivalencia, la competencia implica la desigualdad; dice Foucault en la clase del 7 de febrero de 1979, ya en el interior del análisis del ordoliberalismo alemán[157]:

Es en esto en lo que los ordoliberales rompen con la tradición del liberalismo de los siglos

xvii

y

xviii

. Ellos dicen: del principio de la competencia como forma organizadora del mercado no se puede y no se [debe] deducir el laissez-faire. ¿Por qué? Porque, dicen ellos, cuando de la economía del mercado ustedes

extraen el principio del laissez-faire, es que en el fondo ustedes están aún en el interior de lo que se podría llamar una «ingenuidad naturalista», esto es, que ustedes consideran que el mercado, sea él definido por el intercambio, sea por la competencia, es de algún modo un dato de la naturaleza, algo que se produce espontáneamente, y que el Estado debería respetarlo en la medida en que se trata de un dato de la naturaleza (123)[158].

En tanto «dato de la naturaleza», el mercado sería, nada más y nada menos, que un intercambio armonioso de mercancías.

Para los ordoliberales, al contrario, si el principio de la competencia substituye el del intercambio, entonces es necesario repensar la cuestión de la intervención gubernamental. Si el intercambio es un dato natural, la competencia sería más bien un «principio formal» o, aun, una especie de «esencia», lo que implica un dislocamiento de la función del Estado para una especie de «gubernamentalidad activa». Según Foucault, esa «gubernamentalidad activa» significa que, al contrario del liberalismo clásico, que presuponía una independencia del derecho, el neoliberalismo necesita justificarse y legitimarse por medio de un aparato jurídico o legal. En otras palabras, la competencia necesita ser regulada por el Estado por medio del aparato jurídico. Con eso, Foucault se gira contra Marx y el marxismo: el orden jurídico no pertenece a la superestructura, sea como reflejo o como expresión; al contrario, él pertenece, «conjuntamente», a las relaciones de producción. De ese modo, el ordoliberalismo acaba por crear la posibilidad de una gubernamentalidad neoliberal, cuyas consecuencias Foucault pretende estudiar, en especial, por medio de los ejemplos de Francia y de los Estados Unidos. Sin embargo, va a centrar su interés en los efectos e innovaciones que acontecieron en el modelo americano, de ahí que su análisis de Francia sea bastante breve. No obstante, él apunta a, por lo menos, tres características de la adaptación francesa del modelo alemán, cuya implantación fue hecha de modo «lento, insidioso, ruidoso»: 1) se trató de una gubernamentalidad «fuertemente dirigista, fuertemente administrativa, con todos los problemas que eso implica»; 2) el modelo alemán no fue introducido de inmediato, fue necesario esperar a la crisis de los

años 1970, mucho más aguda de la sucedida inmediatamente después de la posguerra, por ejemplo; 3) los que difunden y operan con ese modelo alemán son los mismos gestores del Estado, los que dirigen el Estado en ese momento de crisis. Christian Laval resume de la siguiente manera la importancia del ordoliberalismo para Foucault: «Para los ordoliberales y para los responsables políticos alemanes bajo su influencia después del fin de la Segunda Guerra Mundial, es la libertad económica de mercado, condición de la prosperidad de la población, la que ejerce una función legitimadora en relación al nuevo Estado alemán» (2018: 49).

Ahora, el camino de los Estados Unidos fue completamente diferente y esa diferencia interesa sobremanera a Foucault, interés que comienza por la pregunta de si el neoliberalismo americano debe algo al alemán, una vez que la tradición liberal y la renovación de su política son una constante en su historia y, de la cual, la New Deal del gobierno de Roosevelt es un ejemplo expresivo. Así, esa permanente renovación de la tradición liberal sería algo enteramente endógeno a los Estados Unidos, de tal modo que sería erróneo hacer del neoliberalismo americano una simple herencia del alemán o una consecuencia de él, a pesar de que no podamos negar las relaciones históricas que existen entre ellos, una vez que, por ejemplo, Friedrick Hayek, el filósofo y economista austríaco, también emigró, viviendo algún tiempo en territorio norteamericano. Más allá de eso, la difusión del modelo alemán en Estados Unidos se dio no apenas en momentos de crisis económica, sino también de crisis política —la de la credibilidad política del gobierno que alcanza, según Foucault, a Johnson, Nixon y Carter—. En fin, que en lo Estados Unidos la gubernamentalidad neoliberal, al contrario de lo que ocurrió en Francia, se presenta como una especie de gran alternativa económico-política «que toma la forma, en todo caso en un cierto momento, de un movimiento de oposición política, si no de masas, más o menos muy largamente difundido en el interior de la sociedad americana» (2004: 199).

Así pues, como dije más arriba, es el neoliberalismo americano, en sus diferencias respecto al europeo, lo que comienza a interesar expresamente a Foucault a partir de la clase del 14 de marzo de 1979. En primer lugar, porque el liberalismo americano, al contrario del francés, que había reaccionado en el siglo

como una especie de mediador en relación con la «razón de Estado» preexistente, se presenta a través de reivindicaciones liberales que, incluso siendo esencialmente económicas, están en la base del movimiento de independencia. Aquí, el Estado no es limitado por el liberalismo, como en Francia, sino que, por el contrario, es el liberalismo, aliado de la guerra de la independencia, el que constituye el Estado. Es como si Estados Unidos, en tanto que nación moderna, ya hubiera nacido liberal. En segundo lugar, quizás debido a ese entrelazamiento entre liberalismo e independencia, el liberalismo siempre representó un papel decisivo en los debates económicos y políticos americanos. O sea, si en Europa el debate político era la nación, su independencia o, incluso, el Estado de Derecho, en los Estados Unidos lo fue siempre el liberalismo. Y, finalmente, debido a que la aparición de un peligro no liberal en los Estados Unidos, a partir de la mitad del siglo

, sea por medio de medidas socializantes, sea por el redescubrimiento del aparato militar del Estado, hizo que la tradición liberal fuese retomada por la derecha y por la izquierda. Por la derecha, para apartar cualquier parentesco con prácticas comunistas, nada que pudiese recordar los planes quinquenales del Estado soviético, por ejemplo; por la izquierda, por su necesidad de interrumpir el avance y crecimiento de un Estado imperialista. De ese modo, concluye Foucault su argumento, el liberalismo americano no es, simplemente, una escuela económica y política formada y formulada por gobernantes o en el medio gubernamental, antes bien, «es toda una manera de ser y de pensar» (2004: 224).

Ahora, esa «manera de ser y de pensar» solo es posible a partir de un dislocamiento bastante profundo efectuado en la concepción del «trabajo». Y ese dislocamiento es justamente la concepción de un «capital humano» y, como última consecuencia de esa concepción y de ese dislocamiento, la reactivación de la idea de un homo economicus. Esos dos aspectos son fundamentales para Foucault, una vez que con ellos sería posible afirmar que el neoliberalismo americano deja de ser apenas una alternativa política en el interior

de los Estados Unidos para tornarse una «especie de reivindicación global, multiforme, ambigua, con anclaje en la derecha y en la izquierda. Es, igualmente, una especie de lugar utópico, siempre reactivado. Es también un método de pensamiento, una grilla de análisis económico y sociológico» (2004: 224). En el análisis de Foucault, como él mismo explicita, se encuentran ecos de las posiciones de Hayek, según el cual es necesario que exista un liberalismo que sea un «pensamiento vivo», y es necesario que en el liberalismo se proyecte un horizonte utópico, una vez que es justamente de esa actividad utópica que el socialismo toma su fuerza. De ese modo, para hacer frente a las utopías socialistas, el liberalismo debería crear su utopía y no ser apenas una alternativa técnica para gobernar, de tal modo que él pudiese constituirse también, a la manera del socialismo, en un «estilo general del pensamiento, de análisis y de imaginación» (2004: 225). Ahora bien, es en ese sentido que van a surgir las teorías del «capital humano» y del homo economicus.

La teoría del «capital humano» va a surgir para cubrir una laguna existente en el liberalismo clásico, que desde Adam Smith se fundó en la tríada tierra, capital y trabajo. Pues bien, según los neoliberales americanos, el liberalismo clásico no prestó atención suficiente a la categoría «trabajo», si bien no deja de ser cierto que la reflexión de Smith comienza justamente por la cuestión del trabajo. Foucault muestra, entonces, cómo en la economía clásica, o incluso en Keynes, la cuestión del trabajo siempre estuvo ligada a la del tiempo y, por lo tanto, al número de trabajadores necesarios para producir tal o cual número de productos, o sea, se entendía el trabajo en tanto factor-productor, como un factor de producción, pero de cierto modo pasivo, a merced de la elevación de las tasas de inversión. Los neoliberales, al contrario, quieren reintroducir el trabajo en el campo de los análisis económicos, tal como el libro de Theodore Schultz Investiment in Human Capital, publicado en 1971, ya apuntaba.

¿Qué significa reintroducir el trabajo en el campo de las decisiones económicas? No significa, o al menos no significa apenas, preguntarse cuánto trabajo se compra, o qué será lo que se produce técnicamente, o, siquiera, qué valor agrega el trabajo. Lo que sería necesario, entonces, es plantear la pregunta acerca de cómo aquel

que trabaja utiliza los recursos de los que dispone. En otras palabras, se trata de ponerse en el punto de vista de aquel que trabaja. Así pues, el trabajo debe ser estudiado «como conducta económica, como conducta económica practicada, como ejecución razonada, calculada por aquel mismo que trabaja» (2004: 229). Es decir, se trata de tomarse en serio que, desde el punto de vista del trabajador, «el salario no es precio de venta de su fuerza de trabajo, sino un lucro» (2004: 230). Vean la inversión: si el socialismo tiraba su fuerza utópica de la alienación del trabajador en relación al carácter explotador de su trabajo, el neoliberalismo invierte o pervierte esa idea —como ustedes quieran— al reforzar lo que era alienación, convirtiendo el trabajo explotado en «lucro», haciendo que el trabajo no se entienda como lo opuesto al «capital», sino convirtiéndolo a él mismo en un «capital»: no importa que yo no tenga los medios de producción, una vez que yo tengo un capital que me es propio, mi trabajo. Así, el «capital humano» es indisociable de aquel que lo posee. Se invierte, por lo tanto, la fórmula trabajador-máquina: este no es más aquel otro que se asemeja a una máquina que lo deshumaniza y lo despoja de lo que le es propiamente humano, sino, al contrario, es lo que lo humaniza. «Máquina» pasa a tener entonces un sentido positivo, una vez que el trabajador-máquina va a producir un flujo de lucro en el cual él mismo se incluye. Se trata, insiste Foucault, de flujos, pues la máquina-trabajador sigue un ciclo de vida, de comienzo, maduración y envejecimiento.

Estamos lejos de la noción crítica, tan querida por nosotros, al menos por mi generación de estudiantes, que llegó a la universidad brasileña en el flujo liberador del Mayo del 68, pero también en medio de los horrores de la dictadura civil-militar, o sea, de una concepción del trabajo como fuerza de trabajo que se debería vender al precio del mercado a un capital que sería invertido en una empresa. Ahora se trata, sobre todo, de comprender el trabajo como un «capital-competencia» y al trabajador como aquel que, bajo condiciones diversas, recibe un salario que también es un lucro, de tal modo que él —para usar las hoy célebres palabras de Foucault— se sienta «un empresario de sí mismo». Es así, por ejemplo, que el trabajador necesita y debe cuidar su futuro, pues una vez en estado de envejecimiento o ya envejecido, cuando su cuerpo-máquina ya no rinda como antes, pueda sacar provecho de la inversión que hizo

en su propia competencia. Así, en la base del neoliberalismo, en su fondo más profundo, lo que encontramos no son ni cuerpos, ni individuos, sino empresas. Como añadido importante: no se trata apenas de hacer de las unidades-empresas el átomo de la economía, sino hacer de la propia sociedad un conjunto de esos átomos. De este modo, entonces, estarían dadas las condiciones objetivas para el retorno del homo economicus.

Se trata una vez más, sin embargo, de no pensar ese retorno como un retorno de lo mismo, esto es, como si lo que retornase fuese pura y simplemente la concepción clásica del homo economicus, según la cual este es definido por el intercambio y por la asociación que se forma en el proceso de intercambio, esto es, por la problemática de las necesidades que, por su parte, definirá el manojo de utilidades que llevará al proceso de intercambio. El homo economicus clásico es, entonces, aquel que intercambia necesidades/utilidades con otros socios[159]. En el neoliberalismo, por su parte, no se trata tanto de socios de intercambios con vistas a las necesidades, como de un «emprendedor, un emprendedor de sí mismo» (2004: 232), o sea, de alguien que considera y cree ser portador de su propio capital. Retomando los análisis de Gary Becker, en su famoso artículo de 1973 titulado «Sobre una nueva teoría del comportamiento del consumidor», Foucault va afirmar que el «hombre de consumo» actual es muy diferente al del proceso de intercambio: en este, consumir es hacer un intercambio monetario para adquirir productos; en el proceso de consumo actual, por el contrario, el hombre de consumo, que somos todos nosotros con raras excepciones, creemos que al consumir producimos algo, producimos en especial nuestra propia satisfacción. En esa perspectiva, el consumo pasa a formar parte de la actividad de esos «emprendedores de sí mismo», a partir de la idea de que un cierto capital del que disponemos posibilita el alcance, a través del consumo, de la satisfacción deseada.

La tarea que nos toca por el momento es, en consecuencia, evaluar, en las condiciones de la crisis económica, pero también de la política que hoy nos atormenta, la pertinencia de los análisis de Foucault o, incluso, las condiciones singulares, si es que son en realidad tan singulares, de la adaptación del neoliberalismo americano en Brasil, una sociedad y una cultura todavía marcadas

por profundas diferencias de clase. Evidentemente, no se trata aquí de resumir en pocas palabras el proceso de implantación de las políticas neoliberales en Brasil, un proceso que viene desde muy atrás, y mucho menos de intentar entender las diferencias entre lo que ocurre en Brasil y los otros países de América Latina. Se trata, por el contrario, de constatar que la alianza entre la derecha (y muchas veces la extrema-derecha) y el neoliberalismo producen consecuencias devastadoras, tanto en el nivel de la reformulación de la concepción del «trabajo», como de la reglamentación y normalización de la vida privada.

En el ámbito del trabajo en general, ya hace un tiempo que proyectos aprobados en el congreso nacional, acaban prácticamente con principios básicos de las leyes laborales definidas en la Constitución. Estos proyectos, que reciben la designación tan general como imprecisa de «flexibilización de las leyes laborales», apuntan, en primer lugar, a disminuir los cargos sociales de las empresas y comprometen, fundamentalmente, lo que se había establecido hasta entonces en lo que respecta a las jubilaciones. Por otro lado, tenemos los ataques en el ámbito de la cultura y la educación, en la que pretenden, por ejemplo, retirar toda referencia a la concepción de «género» o a una supuesta «ideología de género», entendida como una contribución a la decadencia de la familia «normal».

«Pásame la sal, que te doy la pimienta» no significa, por lo tanto, un intercambio, en el sentido del homo economicus clásico, sino una expresión contundente, en el interior del contrato matrimonial, de la invasión que el neoliberalismo efectúa más allá del ámbito de la economía, convirtiéndose, por consiguiente, en un modo de vivir, de pensar, de actuar. En esa perspectiva, el «sujeto» del neoliberalismo se sitúa en las antípodas de las dos concepciones de «sujeto» que, próximas a Foucault, podrían ser movilizadas contra ese sujeto neoliberal: la del psicoanálisis, de origen freudo-lacaniano, y la de Deleuze y Guattari en el Anti-Edipo. Entretanto, la «genealogía del hombre de deseo» que Foucault pretendió realizar en los últimos años de su vida, y de la cual los últimos cursos en el Collège de France a partir de 1979 hasta 1984 —y los tres volúmenes de la Historia de la sexualidad publicados, sin contar el último, publicado en febrero de 2018— dan testimonio de

que, para Foucault, cualquier concepción todavía vinculada al deseo resulta insatisfactoria para hacer frente al neoliberalismo. En esta perspectiva, tanto la concepción psicoanalítica del deseo como «falta», acentuada por la tradición Freud-Lacan, como la crítica de Deleuze y Guattari a esa concepción, la del deseo como «máquina», acabarían, en el límite, por unir en el psicoanálisis a sus críticos. Así pues, es necesario que, por medio de la genealogía, se encuentren las raíces profundas de la concepción de «hombre de deseo», a partir de la cual podamos formular una alternativa frente a las estrategias de dominación del neoliberalismo. Todo eso nos llevaría mucho más lejos de lo que permiten las limitaciones de este texto, rumbo al Foucault de los años 1980 y al modo en el cual, en sus últimos escritos, clases y entrevistas, pensó las relaciones entre sujetos, ética y política.

Bibliografía

Dardot

, Pierre (2013): «Le capitalisme à la lumière du néoliberalisme», en Raisons politiques. Revue de Théorie Politique, nº 52.

F

oucault

, Michel (1994): Dit et écrits, vol. III. París: Gallimard.

— (2004): Naissance de la biopolitique. París: Gallimard.

H

usser

L, Edmund (2002): A crise da humanidade europeia e a filosofia. Porto Alegre: Editora da PUC/RS.

— (2012): A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Río de Janeiro: Forense-Universitária.

L

aval

, Christian (2007): L'homme economique. Essais sur les racines du néolibéralisme. París: Gallimard.

— (2018): Foucault, Bourdieu et la question néolibérale. París: Éditions de la Découverte.

Ordo: Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. Nr. 1, 1948. [Recuperado de: https://www.jstor.org/stable/44290227?seq=1#page_scan_tab_contents]

Tourinho

, Carlos Diógenes C. (2009): «Do realismo ingênuo à ingenuidade perigosa: Crise de teleologia da humanidade europeia», en Síntese, v. 45, nº 144.

Traducción: Juan Horacio de Freitas de Sousa

156 En una entrevista de 1979, Foucault se refiere a este problema de este modo: «Considero que, desde los años 1960, la subjetividad, la identidad y la individualidad constituyen un problema político mayor. Es peligroso, según pienso, considerar la identidad y la subjetividad como componentes profundos y naturales, que no sean determinadas por factores políticos y sociales. Debemos liberarnos del tipo de subjetividad que tratan los psicoanalistas, a saber, la subjetividad psicológica. Somos prisioneros de ciertas concepciones de nosotros mismos y de nuestra conducta. Debemos liberar nuestra subjetividad, nuestra relación con nosotros mismos» (1994: 801-802).

157 Nombre que adviene del título de la revista de ese movimiento, Ordo: Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, fundada en 1948 por el economista Walter Eucken y por el científico político Franf Böhm. Ya en el «Prefacio» al primer número de la revista, escrito en la forma clara de un manifiesto, podemos leer en sus primeras líneas el programa general de ese grupo: «¿Cómo debemos alcanzar la ordenación económico-social en la cual es posible desenvolver una vida digna y económicamente próspera? La respuesta a esta cuestión es una de las tareas más importantes, que es colocada por la Economía Nacional, por la Sociología y por la Ciencia del Derecho pues, desde algunas décadas, una gran parte del mundo ofrece una imagen escalofriante de los fenómenos económicos y sociales. En la medida en que sus responsables ansiaban liberar a los individuos de los vínculos sociales invasores, los presionaron con nuevas corrientes, incomparablemente pasadas». Los «ordos» querían, justamente, ofrecer la posibilidad de una liberación verdadera. En su artículo para ese número, Hayek es completamente claro en lo referente a ese punto: después de rechazar tanto el «individualismo», propio del liberalismo clásico, como el «socialismo» —el artículo es la reproducción de una palestra en la University College, en Dublín, en diciembre de 1945—, propone una «ordenación» de la sociedad en torno a presupuestos universales que nos recondujesen nuevamente a la idea de «sistema» para, de forma aparentemente paradójica, conducirnos de una «sociedad de hombres libres» a una «sociedad enteramente colectivista». Aparente paradoja porque, en verdad, Hayek está interesado en revertir el carácter utópico del socialismo

a su favor. Ese primer número de la Ordo está disponible en: https://www.jstor.org/stable/44290227?seq=1#page_scan_tab_contents, y fue consultado el 14 de marzo del 2019.

158 La crítica a la «ingenuidad naturalista» adviene de la crítica de Husserl al proyecto de fundamentación de las ciencias en el «naturalismo» que aparece en su obra desde 1900 en los «Prolegómenos a la lógica pura» y en la denuncia que se intensificó posteriormente acerca de los impactos producidos por la doctrina naturalista en la formación del hombre europeo, tal como lo muestran «La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental» de 1923, y, principalmente, «La crisis de la humanidad europea y la filosofía» de 1935. Para la comprensión de ese recorrido de Husserl por la cuestión del «naturalismo», ver Carlos Tourinho (2009). En un pasaje del «Resumen del curso», Foucault sintetiza el manojo de referencias filosóficas y sociológicas del Ordoliberalismo alemán: «En el punto del cruce entre la filosofía neokantiana, la fenomenología de Husserl y la sociología de Max Webber, próximos en algunos puntos de los economistas vieneses, cuidadosos de la correlación que se manifiesta en la historia entre procesos económicos y estructuras jurídicas, hombres como Eucken, W. Roepke, Franz Böhm, von Rustow, habían conducido sus críticas sobre tres campos de batalla políticos diferentes: socialismo soviético, nacional-socialismo, políticas intervencionistas inspiradas por Keynes; pero ellos se dirigían a lo que consideraban un adversario único: un tipo de gobierno económico sistemáticamente ignorante de los mecanismos del mercado, los únicos capaces de asegurar la regulación formadora de los precios» (1994: 823).

159 En su estudio acerca de las «raíces del neoliberalismo», Christian Laval dedica el segundo capítulo de su libro a una especie de arqueología de la noción de interés y utilidad en nuestra cultura desde la Antigüedad. No por casualidad, ese capítulo tiene como epígrafe un pasaje de las «Cartas Persas» de Montaigne: «El interés es el mayor monarca de la tierra» (2007: 51).

¿Qué es la crítica al neoliberalismo?

Verónica Gago

En una entrevista, Michel Foucault (Trombadori, 2010) decía que cuando se entrecomillaba el socialismo «realmente existente» como si fuera la excepción, lo único que esas comillas revelaban era la fuerza de un ideal que, por el contrario, nunca necesitaba comillas y que, desde la cabeza de los teóricos, tenía siempre la función de degradar lo que efectivamente existía. ¿Qué pasa si esa ironía se la aplicamos al neoliberalismo? ¿Hay un neoliberalismo «realmente existente» en América Latina que no se ajusta al ideal normativo de los teóricos del neoliberalismo? ¿Hay una versión geográficamente degradada debido al peso de una realidad periférica que se traduce en una cronología latinoamericana específica? Más bien lo contrario es cierto: lo problemático del neoliberalismo es su polimorfismo, su capacidad combinatoria, versátil y mutante. Y eso, sin embargo, no alisa las diferencias geográficas y políticas que producen aterrizajes y singularidades situadas del neoliberalismo, especialmente en los espacios periféricos, en articulaciones específicas con los espacios centrales.

La pregunta que surge de comprender esta astucia es, en términos políticos, urgente: ¿cómo no dar por supuesto en el neoliberalismo una capacidad de anexionismo, de metabolización y de reconversión de toda práctica disruptiva?, ¿cómo a la vez no asumir que logra sintetizar toda diferencia en nombre de una dinámica de valorización capitalista que unifica finalmente los paisajes segmentados y jerarquizados?, ¿cómo repensar la dinámica imperial neoliberal frente a la actual avanzada conservadora?

Me propongo en este texto plantear tres problemas. El primero es caracterizar, a cuarenta años de la publicación que aquí nos convoca, la actualidad del neoliberalismo que reclamaba Foucault. En segundo lugar, plantear la hipótesis de que el neoliberalismo es la politización de todo —en contrapunto con la hipótesis sintetizada por Wendy Brown (2015) de que se trata de la economización de todo—. Finalmente, quisiera hablar del terreno de batalla del neoliberalismo y el poder pastoral contra los feminismos actuales

para pensar algunas claves del proceso latinoamericano reciente.

1.

El curso Nacimiento de la biopolítica que este libro celebra fue dictado en 1979 y nos permite extraer unos principios operativos para pensar el presente. Para eso es necesario situarlo en la constelación de problemáticas —textos, seminarios y conferencias— del que hace parte, a modo de «construcción progresiva» de la indagación foucaultiana (Revel, 2008).

Por un lado, lo leemos en relación al curso del año anterior, Seguridad, territorio, población (1978), porque tanto ahí como en Nacimiento de la biopolítica, Foucault conceptualiza el neoliberalismo como gobierno a partir de una novedad radical: ubicar la libertad en el centro del dispositivo mismo de gobierno. Subraya así un punto nodal de su arquitectura teórica que es la dimensión productiva —y no solo restrictiva o limitante— del poder, pero a la vez despliega un asunto más: la dimensión diferenciante, polimórfica, del neoliberalismo.

Sobre todo, al hacer aparecer al neoliberalismo como régimen de gobierno y no solo como política económica, Foucault da una clave para un desplazamiento fundamental: desde una noción de gobierno a la de gubernamentalidad. El neoliberalismo no es solo la lógica del capital global, sino que también refiere a orígenes en situaciones concretas que funcionan como poliedros. Foucault al describirlo en Alemania al fin de la guerra para entender cómo se construye Estado cuando no hay Estado (ordoliberalismo), y luego los elementos contextuales de su configuración en Estados Unidos (anarcoliberalismo), da esa pista en términos metodológicos. El neoliberalismo es así puesto en variación, tanto en su modo de refundación del liberalismo, como dando cuenta del carácter estructural y situado de la dinámica diferencial que lo caracterizará como tecnología de gobierno.

De este modo, la gubernamentalidad neoliberal se estructura como

lógica no unilateral, capaz de incorporar racionalidades diferentes pero intentando forzarlas a un mismo código o, como dirá Gilles Deleuze (2005) leyendo a Foucault, construyendo una axiomática. En ella el Estado deviene uno de los elementos, pero claramente se trata de una perspectiva no-estadocéntrica. Segunda clave entonces: la gubernamentalización del Estado de la que habla Foucault implica justamente incorporar al Estado como uno de los vectores que son reanimados y reconectados (no simplemente desaparecido, adelgazado o menospreciado), pero ya desplazado de su centralidad y, por tanto, despojado de universalidad en la definición strictu sensu del espacio político (lo que irónicamente llama «ahorrarse una teoría del Estado»). Así, una mutación en «el arte de gobernar», para usar las palabras específicas de Foucault, lleva al gobierno más allá de su léxico y sus coordenadas modernas: soberanía, territorio, príncipe. Despejar la remanida ecuación de que el neoliberalismo es mercado vs. Estado es, una y otra vez, fundamental.

Se ha comentado la fascinación de Foucault por el neoliberalismo que se deja traslucir en el registro oral de sus cursos. Sin embargo, me parece más apropiado y justo otro punto de vista: leer la gubernamentalidad como un concepto capaz de operar en una dimensión crítica, en el sentido que propone dejar de lado los universales (soberano, pueblo, sujeto, Estado) del análisis sociológico y politológico para partir de las prácticas concretas y, desde allí, poner a prueba esos mismos universales. Aquí hay otro elemento a subrayar de este texto: la crítica de los universales habilita el pasaje al método de la «problematización».

Así, lo que Foucault señala es el acoplamiento histórico de una serie de prácticas y un régimen de verdad, que constituyen un dispositivo de saber-poder, que crea la gubernamentalidad. La gubernamentalidad (al igual que la locura, la sexualidad, la delincuencia y la enfermedad: esos tropos foucaultianos) permite pensar a fondo el problema del liberalismo que, tanto hace cuarenta años como ahora, sigue siendo nuestro problema en los modos en que es relanzado. De hecho, Foucault nombra el «gobierno frugal» que se instala como racionalidad a fines del siglo

y «del que sin dudas todavía no hemos salido» e incluso «podemos

decir que estamos en la era del gobierno frugal» (44). Se trata de un gobierno que parece asumir para sí la crítica a la noción misma de gobierno, pero para llevarlo a ámbitos aun más extensos e intensos. ¿Por qué? Porque lo que la gubernamentalidad pone en el centro es el problema del «poder pastoral» (formulado así por Foucault por primera vez en 1978), es decir, del gobierno de la vida de lxs otrxs. Frugalidad por un lado parece referirse en contrapunto a la noción de aparato de gobierno soberano; pero al mismo tiempo la gubernamentalidad es lo opuesto a la frugalidad: es el intervencionismo más extremo y más profundo en los cuerpos, la carne y las subjetividades.

Gobernar en nombre de la libertad requiere de tecnologías, procedimientos y afectos que trabajan a nivel de las subjetividades y las tácticas de la vida cotidiana. Como una variedad de modos de hacer, sentir y pensar que organizan los cálculos y los afectos de la maquinaria social. En este punto, el neoliberalismo se vuelve una dinámica inmanente: se despliega al ras de los territorios, modula subjetividades y es provocado sin necesidad primera de una estructura trascendente y exterior. Es esto también lo que permite entender por qué al mismo tiempo que Foucault enmarca el neoliberalismo en la gubernamentalidad, esta noción abre la pregunta radical por las prácticas de sí y su capacidad experimental frente a esta forma que asume la razón política de nuestro tiempo. Dicho de otra manera: la gubernamentalidad leída desde el gobierno de las conductas desafía la pregunta por su desacato también problematizando los universales de la Resistencia con mayúscula.

Como citan Lorenzini y Davidson (2018: 23), los análisis de la gubernamentalidad pastoral encuentran en la conferencia de «¿Qué es la crítica?», también del año 1978, la definición de la crítica como una pregunta por «cómo no ser gobernado». Pero esa pregunta escapa al universalismo en su propia formulación. Se trata de «¿cómo no ser gobernado de esa manera, por esas personas, en nombre de esos principios, en vista de determinados objetivos y por medios de determinados procedimientos». Vemos el movimiento: a la noción de gubernamentalidad como marco de análisis del neoliberalismo le corresponde la pregunta por una contra-gubernamentalidad. Si se amplían las artes de gobernar, también

deben explorarse las artes que permiten no dejarse gobernar. Ambas se disputan el «sí mismo» o, dicho de otro modo, «las confesiones de la carne». Es este justamente el llamado cuarto tomo recientemente publicado de Historia de la sexualidad, en el que Foucault trabajaba en ese mismo año. Entonces, esas artes no son abstractas: son unos modos situados de existir y conducirnos, que requieren unos modos situados también de desobedecer, de desacatar, de no dejarse gobernar. El pliegue es singular: la razón política que se pretende más etérea, frugal y modernizante, ancla sus poderes en lo más profundo, arcaico e íntimo de los cuerpos. Se ejercitarán toda una nueva gama de suplicios pero ya no en nombre de la obediencia, sino de la libertad.

Señalemos algo más referido a la operación crítica que nos interesa hoy: en El nacimiento de la biopolítica Foucault pone los términos de una crítica a la economía política en la medida en que la economía política es señalada como el elemento que parece incorporar la crítica a la propia razón gubernamental desde adentro bajo el famoso dilema de «¿cómo no gobernar demasiado?» (otra vez, la cuestión de la frugalidad). Entonces, ¿cómo recuperar la noción de crítica cuando el modo de gobernar se dice crítico del gobierno? Vemos dos nociones bien distintas: la crítica que la economía política practica sobre un tipo de racionalidad de gobierno por un lado; y la que empuja a las contra-conductas, por otro. Pero incluso marcada esta disyunción, lo que se abre es una pregunta en uno de esos frentes, esa lanzada en 1978: ¿qué es la crítica? Y la determinamos aún más por la constelación de problemas en la que la plantea Foucault: ¿qué es la crítica al neoliberalismo?

2.

La actualidad del problema del neoliberalismo, tal como Foucault lo contorneó hace cuatro décadas, persiste y se complejiza en un punto concreto: la pregunta por los modos de resistencia a una razón política que no se reduce al aparato de gobierno. Ese es el legado de este curso y, al mismo tiempo, la clave de su interpelación a

nosotrxs bajo unos términos que sin embargo deben registrar cuatro décadas de neoliberalismo realmente existente.

Detengámonos en lo que Foucault llama una «lógica de la estrategia»: es aquella que busca conexiones entre términos diferentes y que se mantienen como tales. El contrapunto es con la «lógica de la dialéctica» que pone en juego términos contradictorios para homogeneizarlos en una unidad. En esa clave Foucault propone pensar la conjunción entre los derechos (del hombre y del derecho público) y el principio de utilidad (que es el cálculo independiente de los gobernados) como matriz de gubernamentalidad. Así, el gobierno como racionalidad liberal limitada desde dentro por la economía política pasará a ocuparse de los «intereses» y desde allí se conjugará la regulación del poder público en base a la utilidad. No es necesariamente lo opuesto a los derechos sino su reconfiguración en otra clave e incluso la producción de zonas liminares como derechos de los gobernados y una política de los gobernados, determinando la gubernamentalidad (Chatterjee, 2011; Ferguson, 2010; Gago, 2014). Lo que esta lógica de la estrategia pone como problema es la capacidad (neo)liberal de inmanentizar la norma capitalista de un modo versátil, flexible y, al mismo tiempo, la capacidad de dislocarla, arruinarla, refutarla. Acá llegamos a ese punto de suma actualidad que queremos poner de relieve: cuando las operaciones de explotación y extracción de valor por parte del capital parecen subsumir al conjunto de relaciones sociales, haciendo de cada inflexión creativa una nueva oportunidad de valorización y, a la vez, no pueden dejarse de lado las formas de boicot, sabotaje y bloqueo a esas operaciones. De la financierización de los derechos sociales a la explotación algorítmica de la diferencia, esa lógica estratégica juega a expandir el neoliberalismo a cada recoveco existencial. Se evidencia así la fragilidad paradójica de un régimen de acumulación que convierte de modo cada vez menos mediado a los modos de vida, como sostiene Toni Negri (2019), en fuerzas productivas.

Creo que este razonamiento discute, pone un hilo rojo, respecto de una línea de teorizaciones sobre el neoliberalismo que lo caracterizan a partir de un proyecto «en permanente mutación» que debe comprenderse en términos procesuales de neoliberalización del mundo y al mismo tiempo del carácter heterogéneo de sus

programas y proyectos pero que nos deja sin aire (Peck y Theodore, 2019). Está claro que el neoliberalismo, después de Foucault, no puede interpretarse como el simple dejar hacer o el reino del libre mercado. De hecho, algunos autores enfatizan su afinidad con el institucionalismo histórico de Max Weber y con la idea que sostiene Gilles Deleuze de que en Foucault hay una teoría de las instituciones (Flew, 2014). Esta perspectiva pone el acento en que el neoliberalismo es un proyecto de cambio institucional y no una «teorización paranoica», para usar las palabras de las feministas JK Gibson-Graham (2006), comandada por fuerzas oscuras y conspirativas. Capacidad institucional y capacidad de mutación no son contradictorias, más bien se combinan en esa lógica estratégica a la que refiere Foucault, pero la pregunta es cómo es posible arruinar, también estratégicamente, esa procesualidad neoliberal.

Christian Laval y Pierre Dardot (2013) describen el neoliberalismo como una «normatividad práctica», justamente cuestionando que su eficacia sea puramente ideológica. En buena medida, esa normatividad práctica se traduce en lo que llaman una universalización de una subjetividad «contable, financiera», organizada por la norma de la competencia, la cual difunde el modelo de la empresa en el plano de la subjetividad. La universalización puede ser un problema a la hora de evitar plasmar el neoliberalismo en un esquema capilar y totalizante que se pliega de modo perfecto con la noción misma de subjetividad.

Wendy Brown (2015) se propone poner una cuña justamente a esa noción de neoliberalismo que parece contenerlo todo. Su fórmula es profundizar «la antinomia entre ciudadanía y neoliberalismo». Se basa en que «el neoliberalismo opera siempre como des-democratización de la democracia». Es decir, restringe los espacios democráticos pero de nuevo, no solo a nivel macro-estructural sino a nivel de organización de las relaciones sociales en la medida que la competencia deviene norma de relación social. Ella subraya esta economización sobre la vida social que altera sin embargo la naturaleza misma de lo que llamamos política.

Brown destaca que en el neoliberalismo la ciudadanía no es solamente un conjunto de derechos, sino una suerte de activismo continuo al que estamos obligadxs para valorizarnos. La penetración

de la racionalidad neoliberal en instituciones clásicas como la ciudadanía desdibuja la noción misma de democracia desde el punto de vista de la autora, que reclama que en las genealogías de Foucault «no hay ciudadanos». Si bien su crítica del neoliberalismo como neutralización del conflicto es sugerente, no deja de quedar al interior de un esquema politicista, donde la economía avanza sobre la política, reponiendo la escisión misma de ámbitos que conservan un ideal de mutua autonomía relativa. La economización de la vida social parece así la denuncia de cómo prevalece el principio de utilidad frente a la lógica de los derechos. Sin embargo, el neoliberalismo insiste en no reponer esa dialéctica. Volvamos a la actualidad del neoliberalismo: su lógica estratégica, es decir recombinante y mutante, complica hacer una crítica que no quede por debajo —es decir, que no tenga menos realidad— que lo que efectivamente logra combinar.

3.

Un régimen de gubernamentalidad que pone en el centro la libertad desafiando las teorías políticas de la obediencia recualifica la noción de obediencia. Dice Foucault en el texto que cumple cuarenta años que la nueva razón gubernamental «consume libertad»: es decir, «que está obligado a producirla y está obligado a organizarla» (84). Se trata de una razón política que no respeta libertades, sino que las fabrica (recordemos la crítica a la ingenuidad naturalista de un laissez-faire que cree que el mercado ya existe). Es la fábrica de ese bien la que lleva a un oxímoron: el combate frente a una especie de gobierno libertario. Pero esta fabricación de libertad requiere necesariamente, advierte Foucault, el suplemento de la seguridad. Ambas cuestiones, libertad y seguridad, son «la economía de poder propia del liberalismo» (86), y esta fórmula es otra de las claves de este curso.

Se radicaliza así la paradoja entre sujeción y subjetivación. Paradoja, a su vez, que da cuenta de otra radicalización: hay una suerte de disolución de la mediación del individuo consigo mismo, con la gestión de sí, a la vez que se intenta aprisionarlo en la

gestión de sus libertades y sus (in)seguridades.

En el mismo año que Foucault dicta El nacimiento de la biopolítica, pronuncia la conferencia Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política. Con esto quisiera subrayar que a contrario de la idea del neoliberalismo como la economización de la vida social, me parece que el neoliberalismo no se entiende sino como una discusión sobre la conducción política una vez que todo se ha politizado.

El dirigismo continuo y pormenorizado de lxs sujetxs que caracteriza la modalidad pastoral del poder se ejerce sobre los individuos vivientes y, al mismo tiempo, es un ejercicio de sí. Ese nuevo ensamble entre conocimiento de sí, obediencia y confesión en relación al arte de gobernar pone en primer plano la conducción política de las vidas. En ese sentido, creo que es más adecuado hablar de una politización completa de la existencia social (cada aspecto es modulado en términos de un trabajo de orientación política), que una racionalización fría que supone el cálculo reducido a su acepción economicista. Dicho sintéticamente: politización de todo significa que cada recoveco de la existencia es sometido a un nuevo ensamble entre obediencia, trabajo sobre sí y confesión. Entonces, la razón política que Foucault quiere criticar en ese texto es la del pastorado (ya anunciada en el curso del año anterior), que se sustenta en el poder individualizante que ejerce la figura del pastor encargado de dirigir de modo permanente a «un rebaño de individuos dispersos» y nos pone frente al dilema político: ¿quién conduce? ¿Qué es conducirse? ¿En nombre de qué verdad?

¿En qué espacio nos movemos si la libertad no se engarza con la seguridad y con fórmulas de veridicción amparadas por la religión, la ley o la ciencia (referencias agotadas para la ética, según dirá Foucault unos años después)? Llama la atención entonces lo que, en esa misma estela, el filósofo abre como interrogante: ¿qué sería una «existencia autónoma» ligada a una «imaginación ética»? (2018: 166-168). La cuestión de la libertad, frente al gobierno libertario-securitista, es la pregunta por las existencias autónomas, capaces de desujetarse de los espacios de verdad sostenidos por la religión, la ley y la ciencia. ¿Es esto posible?

Traigo estas preguntas que Foucault se hace en el arco que va de la crítica a la razón política a la problematización de la «cultura de sí» porque es el modo, creo, en que se prolonga la pregunta que El nacimiento de la biopolítica hace sobre la complementariedad libertad-seguridad como diseminación de dispositivos de control para fabricar libertad. Porque parece, también, que es esa zona donde la pregunta por la crítica salta los cercos del poder pastoral. Pasando por Kant, Marx y Foucault lo que vemos es que la noción de crítica hunde su origen en la resistencia a la autoridad eclesiástica. Ahora, ¿qué expresión hoy tiene la tutela pastoral? ¿Qué significa atacar las «raíces» de esa racionalidad política?

Quien ha tomado el guante de esta pregunta es sin duda Judith Butler (2001) en el texto «¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault». Quiero, de ese riquísimo ensayo, quedarme con algo: la relación propuesta entre crítica y deseo. Para que haya crítica, tiene que haber primero, dice la filósofa, un deseo de no ser gobernadx. Y de nuevo: no es un deseo general, totalizante, sino un deseo concreto, situado, de contorno preciso. Volvamos a la cita-pregunta de Foucault: «¿cómo no ser gobernado de esa manera, por esas personas, en nombre de esos principios, en vista de determinados objetivos y por medio de determinados procedimientos?». Así, el deseo que impulsa la crítica, que señala su origen, marca un límite, expone una ilegitimidad, resiste una autoridad y se realiza como ejercicio práctico de una libertad existencial, de un deseo de existir de otro modo. El punto de Butler es fundamental porque la desujeción del régimen de verdad invocado por el poder es práctica e interrogativa: «ser gobernadx —dice— no es solo que se nos imponga una forma según su existencia, sino que sean dados los términos bajo los cuales la existencia será y no será posible». De allí se destila su pregunta ya clásica: ¿cuáles son las vidas que importan? Ahora, es necesario hacer de esa pregunta un arma que no quede atrapada en las redes identitarias-performáticas.

4.

Quisiera hacer un salto. Arrastrar la pregunta de la gubernamentalidad y la centralidad del poder pastoral para pensar qué modos de vida son los campos de batalla del neoliberalismo en la coyuntura latinoamericana. Y quisiera proponer una hipótesis: que en la medida en que un movimiento feminista masivo y radical ha emergido en los últimos años desplegando una clave anti-neoliberal, como capacidad de antagonismos concretos, es que vemos un nuevo embate del poder pastoral de la iglesia. Quiero decir que el tipo de neoliberalismo que se asegura hoy en nuestra región tiene una alianza con el conservadurismo religioso que ha declarado como enemigo interno al feminismo, pero esto se produce de un modo particular: proclamando ser anti-neoliberal. Proponiendo que ese poder pastoral encarnado en el poder de los fundamentalismos religiosos y en la conducción política que pretende el Vaticano sobre los movimientos populares como la única fuerza anti-neoliberal de la escena contemporánea. Quisiera entonces desarrollar esta hipótesis para retomar los puntos desarrollados más arriba: establecer de qué modo se organiza la actualidad del neoliberalismo en conversación con el texto de Foucault desde América Latina, por qué estamos ante un debate de conducción política más que de avanzada puramente economicista sobre las vidas y en qué sentido hay una disputa por eso que se abre en las prácticas de desubjetivación a las que hace lugar el deseo situado de no ser gobernadxs.

En otro trabajo propuse el concepto de «neoliberalismo desde abajo» para dar cuenta del terreno donde el neoliberalismo avanza y fracasa (Gago, 2014). Avanza porque hay lógicas que se despliegan en la experiencia popular. Pero también fracasa porque se ve desafiado por dinámicas que lo desbordan y que muestran justamente que la ecuación deseo = capital no siempre se realiza, no es un a priori y, sobre todo, puede ser desbordada por unas prácticas que no encajan en el imaginario de la izquierda, sea neokeyneasiana o revolucionaria. Mi propósito de construir la idea de neoliberalismo desde abajo es un intento de volver a discutir el neoliberalismo desde lo que Deleuze llama la problemática izquierdista: la autogestión, la autonomía y la transversalidad. Sin darle al neoliberalismo el poder omnicomprensivo de anular esos interrogantes o de no poder investigarlos sin tener un prístino programa anti-capitalista ready-made.

Si vamos más allá de caracterizar al neoliberalismo como un proyecto originado en think tanks —los famosos encuentros de Mont Pelerin (Mirowski y Plehwe, 2009)—, o en la política unilateral de shock de Estados Unidos —el shock de Volcker tal como lo explica Naomi Klein (2007)—, como el efecto de las tensiones entre los economistas de la escuela de Chicago y los ordoliberales alemanes —como lo postulan Dardot y Laval (2013) —, o basado en los esfuerzos de las instituciones financieras para afirmar su primacía en el orden capitalista —como argumentan Duménil y Lévy (2004)—, podemos subrayar el aspecto de producción de subjetividad para entender cómo hoy se anuda la acumulación del capital, la constitución de la fuerza de trabajo y una noción operativa de conflicto, capaz de estar a la altura de las dinámicas ambivalentes de subjetivación en la gubernamentalidad neoliberal. Y esto, propongo, puede desplegarse desde una perspectiva que subraya la emergencia del neoliberalismo como respuesta a ciertas luchas. Por eso, insisto con que desde América Latina hay que completar a Foucault partiendo de las dictaduras que vinieron a reprimir un ciclo de luchas obreras, barriales y estudiantiles y luego pensar genealógicamente las revueltas de la última década y anclar allí la crítica al neoliberalismo como modo de poder, de desposesión y de subjetivación. Es desde estas otras geografías que también emerge con fuerza la relación entre neoliberalismo y racismo (Mbembe, 2016; Mellino, 2016).

En particular, lo que me parece políticamente más potente y micropolíticamente más justo es detectar los modos en que una racionalidad gubernamental se confronta con las maneras diversas y espurias en las que esa misma racionalidad es apropiada, relanzada, arruinada y alterada por quienes se supone que solo son sus víctimas. Es en esta clave que quiero argumentar por qué son los feminismos hoy los que están llevando adelante esa disputa.

A la razón neoliberal se le contrapone hoy una potencia feminista (que es sensibilidad, modo de cálculo, estrategia y producción de sentido): es decir un modo de pensar, hacer, luchar y desear que desborda la opción impuesta entre ser víctimas o emprendendoras (ambas opciones de subjetivación del catálogo neoliberal). Por eso mismo, porque se mete en la trinchera cotidiana de disputa con el capital y con los modos renovados de explotación y extracción de

valor, el movimiento feminista actual recibe una contra-ofensiva feroz: militar, financiera y religiosa. En esa lucha estamos precisamente ahora: no dejándonos expropiar por el neoliberalismo aliado con el fascismo unas dinámicas feministas que se hacen cargo desde abajo de abrir nuevas posibilidades existenciales.

La pregunta más específica podría ser cómo se articula la contra-ofensiva eclesial con la contra-ofensiva económica en nuestro continente, y en Argentina en particular. Unos años después del debate sobre posneoliberalismo en la región, estamos frente a un renovado embate del neoliberalismo que no se entiende sin evaluar en serio a qué se le quiso llamar pos-neoliberalismo. Hoy la profundización de la crisis de reproducción social es sostenida por un incremento brutal del trabajo feminizado que reemplaza las infraestructuras públicas y queda implicado en dinámicas de súper-explotación. La privatización de servicios públicos y la restricción de su alcance se traducen en que esas tareas (salud, cuidado, alimentación, etc.) deben ser suplidas por las mujeres y los cuerpos feminizados como tarea no remunerada y obligatoria que hoy se anuda con endeudamiento generalizado en los sectores de menos ingresos.

El ajuste económico de los últimos años, que se traduce en inflación y aumento de tarifas básicas, en despidos y en recortes de servicios públicos, tiene especial impacto sobre las mujeres y, de modo más general, sobre las economías feminizadas. La bancarización compulsiva de las ayudas sociales de la última década (Gago, 2015), destinada también a la adquisición de alimentos, hace que los productos básicos estén «atados» a la especulación de las grandes empresas transnacionales y cadenas de supermercados a la hora de fijar precios. El fantasma del saqueo a los comercios de alimentos se agita como amenaza de represión, incentivando la persecución de las protestas en nombre de la «seguridad». Mientras vemos un incremento inusitado de lo que hemos caracterizado como «explotación financiera» (Gago y Roig, 2019; Cavallero y Gago, 2019).

Varias autoras han destacado el aprovechamiento moralizador que se enjambra con esta misma crisis reproductiva en distintos momentos históricos. Acá surge una clave fundamental: las bases de

convergencia entre neoliberalismo y conservadurismo. Como sostiene Melinda Cooper (2017), necesitamos situar cuándo el neoliberalismo, para justificar sus políticas de ajuste, revive la tradición de la responsabilidad familiar privada y lo hace en el idioma de… ¡la «deuda doméstica»! Endeudar a los hogares es parte de su llamado a la responsabilización neoliberal, pero al mismo tiempo condensa el propósito conservador de plegar sobre los confines del hogar cis-heteropatriarcal la reproducción social.

Encierro, deuda y biología es la fórmula de la alianza neoliberal-conservadora. La reinvención estratégica de la responsabilidad familiar frente al despojo de infraestructura pública permite esta convergencia muy profunda entre neoliberales y conservadores hoy.

Esto lo vemos claramente en cómo la contra-ofensiva económica es también contra-ofensiva moralizadora y saca su fuerza del empobrecimiento acelerado, que tiene como espacio de expansión la financiarización de las economías domésticas que hace que los sectores más pobres (y ahora ya no solo esos sectores) deban endeudarse para pagar alimentos y medicamentos y para financiar en cuotas con intereses descomunales el pago de servicios básicos. Si la subsistencia cotidiana por sí misma genera deuda, lo que vemos es una forma intensiva y extensiva de explotación que encuentra en las economías populares feminizadas su laboratorio.

Pero la torsión conservadora es un aspecto fundamental que intenta reforzar, por un lado, la obligación de contraprestación de la ayuda social con exigencias familiaristas como lógica de cuidado y responsabilidad; por otro, hace que las iglesias sean hoy canales privilegiados para la redistribución de recursos. Vemos consolidarse así una estructura de obediencia sobre el día a día y sobre el tiempo por venir que obliga a asumir de manera individual y privada los costes del ajuste y a recibir condicionamientos morales a cambio de los recursos escasos.

La deriva securitista tiene una clave expansiva en el terror financiero porque se despliega como «contrarrevolución» cotidiana en dos sentidos: obliga a hacer desear la estabilidad a cualquier costo y opera sobre el tejido del día a día, el mismo que los feminismos ponen en cuestión porque es allí donde se estructura micropolíticamente toda forma de obediencia.

5.

Es el movimiento feminista en toda su diversidad el que ha politizado de manera nueva y radical la crisis de la reproducción social como crisis a la vez civilizatoria y de la estructura patriarcal de la sociedad. A eso se contrapone una asistencia social focalizada (forma predilecta de la intervención estatal neoliberal) que busca reforzar una jerarquía de merecimientos en relación a la obligación de las mujeres según sus roles en la familia patriarcal: tener hijos, cuidarlos, escolarizarlos, vacunarlos.

Pero volvamos al poder pastoral que se dice anti-neoliberal. Lo que la contra-ofensiva religiosa no soporta es que enfrentando al hambre se desafíe también al mandato patriarcal de la reproducción de la norma familiar, del confinamiento doméstico y de la obligación a parir, por eso ha inventado una falsa oposición: la urgencia del hambre vs. los reclamos secundarios del feminismo. Lo que la contra-ofensiva religiosa busca en la contra-ofensiva económica es una oportunidad para reponer una imagen de lo popular como conservador y de lo conservador como genuino porque, de nuevo, trae una idea de lo «anti-neoliberal» que no hace más que ocultar la alianza entre neoliberalismo y conservadurismo que vemos hoy en el giro neofascista regional y global.

Demos una vuelta más al vínculo actual entre neoliberalismo y conservadurismo. ¿Por qué se amalgaman en economías de la obediencia impulsadas desde la moral religiosa y desde la moral financiera? Podemos ir a una pregunta anterior que hemos desarrollado para hacer una lectura feminista de la deuda (Cavallero y Gago, 2019) : ¿Qué pasa cuando la moralidad de los trabajadores y las trabajadoras no se produce en la fábrica y a través de sus hábitos de disciplina adheridos a un trabajo mecánico repetitivo? ¿Qué tipo de dispositivo de moralización es la deuda en reemplazo de esa disciplina fabril? ¿Cómo opera la moralización sobre una fuerza de trabajo flexible, precarizada y, desde cierto punto de vista, indisciplinada? ¿Qué tiene que ver la deuda como economía de obediencia con la crisis de la familia heteropatriarcal?

¿Qué tipo de educación moral es necesaria para una juventud endeudada y precarizada?

La respuesta eclesiástica a la contra-ofensiva económica es la reposición familiarista de la reproducción, el apuntalamiento de la obediencia a cambio de recursos, la despolitización de las redes feministas para enfrentar el hambre y, la desestructuración de las familias como norma, y el intento de remoralizar el deseo. La respuesta económica a la contra-ofensiva religiosa es unificar la moralidad deudora con la moralidad familiarista.

La agresividad del fascismo actual, sin embargo, no tiene que hacernos perder de vista algo fundamental: expresa un intento de estabilizar la continua crisis de legitimidad política del neoliberalismo.

Como dijimos, la versión del poder pastoral en el siglo

xxi

busca presentarse como lo otro del neoliberalismo. La operación es sutil y compleja: el neoliberalismo, así, queda definido como una política y un modo de subjetivación de la pura disgregación del orden familiar y laboral. Que ese orden sea patriarcal por supuesto no es problematizado, sino ratificado. Llegamos a una suerte de contradicción lógica: ¿puede el anti-neoliberalismo sustentarse en un orden patriarcal, cuya estructura biologicista y colonial es indisimulable? Esto es justamente lo que han dejado claro los feminismos en su radicalización masiva: no hay capitalismo neoliberal sin orden patriarcal y colonial. La trinidad es indisimulable.

Una escena predilecta sobre la que esta batalla se ha desplegado está referida al aborto (y no es casual que nos recuerde las menciones de Foucault al respecto en su curso La sociedad punitiva). Las masivas movilizaciones en Argentina y la capacidad de contagio a nivel regional durante 2018 intensificaron la contra-ofensiva de las iglesias contra lo que llaman «ideología de género».

Esa doctrina, por ejemplo, se ha traducido en que reconocidos curas que trabajan en barrios populares salgan a argumentar que el

reclamo del aborto es una imposición colonial de los organismos multilaterales de crédito. «FMI es aborto» fue el título con el que circuló mediáticamente este discurso. Con esto, los voceros de la Iglesia pretenden instalar que la autodeterminación de las mujeres, el propio derecho a decidir sobre el cuerpo, es una cuestión neoliberal y, en particular, de «descarte» de las vidas de las mujeres pobres. A la vez que desconocen y falsean tanto las luchas históricas por el aborto como la actualidad del movimiento feminista donde esta demanda está asociada a un reclamo de vida digna y contra el ajuste neoliberal, reaccionan a la dimensión de clase que ha tomado esta consigna.

En su pretensión de mostrarse como los únicos antiliberales, los voceros de la Iglesia refieren esta argumentación especialmente a las «mujeres pobres»: a quienes ellos consideran que deben conducir especialmente, a quienes quitan la capacidad de decisión en nombre de su condición social, a quienes visibilizan solo como resistentes si son madres. De este modo, la trampa que tienden parece reivindicarse «clasista», pero en verdad es justamente lo contrario: intentan trazar una distinción de clase que justificaría que a las mujeres pobres no les queda más opción que ser católicas y conservadoras porque solo tienen como opción su maternidad. De este modo, abortar (es decir, decidir sobre el deseo, la maternidad y la propia vida) intenta ser reducido a un gesto excéntrico de la clase media y alta (que, claro está, puede poner en juego recursos económicos diferentes). El argumento «clasista», que por supuesto existe en términos de posibilidades diferenciadas para acceder a un aborto seguro, se invierte: pasa a funcionar como justificación de la clandestinidad. El derecho a decidir, para la Iglesia, debe permanecer así alejado de los barrios populares. Porque es el control de la vida y de los modos de vida (toda una guerra se despliega sobre el propio vocablo «vida») lo que está en juego para hacer de la espiritualidad un sinónimo de obediencia y de renovadas formas de tutelaje.

Volvamos a un argumento que se renueva y refuerza: querer asociar feminismo y neoliberalismo. El aborto como sinónimo de «cultura del descarte» que enarbola la Iglesia tiene este propósito. Pero es justamente un feminismo antineoliberal lo que se ha venido fortaleciendo en los últimos años y que pone en jaque esta falaz

argumentación de la institución eclesial. Quiero insistir en que hay una disputa por la definición del neoliberalismo y, en particular, de qué sería un antineoliberalismo. Y aún más: qué prácticas implica lo popular en su capacidad estratégica de construir antineoliberalismo o prácticas de contra-gubernamentalidad situadas. Ahí está el corazón del debate.

6.

El neoliberalismo necesita ahora aliarse con fuerzas conservadoras retrógradas porque la desestabilización de las autoridades patriarcales pone en riesgo la propia acumulación de capital. Diríamos así: el capital es extremadamente consciente de su articulación orgánica con el colonialismo y el patriarcado para reproducirse como relación de obediencia. Una vez que la fábrica y la familia heteropatriarcal no logran sostener disciplinas, y una vez que el control securitario es desafiado por formas feministas de gestionar la interdependencia en épocas de precariedad existencial, la contraofensiva se redobla. Y vemos muy claramente por qué neoliberalismo y conservadurismo comparten objetivos estratégicos de normalización.

Porque el movimiento feminista politiza de manera nueva y radical la crisis de la reproducción social como crisis a la vez civilizatoria y de la estructura patriarcal de la sociedad, el impulso fascista que se pone en marcha para contrarrestarlo propone economías de la obediencia para canalizar la crisis. Sea por el lado de los fundamentalismos religiosos o por el de la construcción paranoica de un nuevo enemigo interno, lo que constatamos es el intento de aterrorizar a las fuerzas de desestabilización arraigadas en un feminismo que ha traspasado las fronteras y es capaz de producir código común entre luchas diversas.

El movimiento feminista, tomando a las finanzas como un terreno de lucha contra el empobrecimiento generalizado, practica una contrapedagogía respecto de su violencia y sus fórmulas abstractas de explotación de los cuerpos y los territorios.

Agregar la dimensión financiera a nuestras luchas —ahí donde moralidad y explotación se anudan— nos permite mapear los flujos de deuda y completar el mapa de la explotación en sus formas más dinámicas, versátiles y aparentemente «invisibles». Entender cómo la deuda extrae valor de las economías domésticas, de las economías no asalariadas, de las economías consideradas históricamente no productivas, permite captar los dispositivos financieros como verdaderos mecanismos de colonización de la reproducción de la vida, de moralización de las existencias, de conducción de los modos de vida desacatados del mandato de género. Y un punto más: entender la deuda como dispositivo privilegiado de blanqueamiento de flujos ilícitos y, por tanto, de conexión entre economías legales e ilegales como una manera de aumentar la violencia directa contra los territorios. Lo que se busca es justamente una «economía de la obediencia» que sirve a los sectores más concentrados del capital y a la caridad como despolitización del acceso a recursos.

Todo esto nos da, otra vez, una posibilidad más amplia y compleja de entender lo que diagnosticamos de la alianza del neoliberalismo con las fuerzas conservadoras que se expresa como violencias que toman a los cuerpos feminizados como nuevos territorios de conquista. Por eso es necesario animar la crítica al neoliberalismo con un gesto feminista sobre la maquinaria de la deuda —como dispositivo generalizado de explotación financiera—, porque es también apuntar contra la maquinaria neoliberal de la culpabilización, sostenida por la moral heteropatriarcal y por la explotación de nuestras fuerzas vitales. Y ahí encontrar cómo destila esa invectiva foucaultiana que dice que «la única cosa realmente triste es no luchar» y que los textos están destinados a brillar y desaparecer, como los fuegos artificiales.

Bibliografía

Brown

, Wendy (2015): Undoing the demos. Neoliberalism’s Stealth

Revolution. New York: Zone Books.

Butler

, Judith (2001): «¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault», en tranversal texts. [Recuperado de: https://eipcp.net/transversal/0806/butler/es.html]

Cavallero

, Lucí y

Gago

, Verónica (2019): Una lectura feminista de la deuda. ¡Vivas, libres y desendeudadas nos queremos! Buenos Aires: Fundación Rosa Luxemburgo.

Chatterjee

, Partha (2011): «La política de los gobernados», en Revista Colombiana de Antropología, Volumen 47 (2), pp. 199-231.

Cooper

, Melinda (2017): Family Values. Neoliberalism and new social conservatism. New York: Zone Books.

Deleuze

, Gilles (2005): Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia, Cactus: Buenos Aires.

Duménil

, Gerard y

Lévy

, Dominique (2004): Capital Resurgent: Roots of the Neoliberal Revolution. Cambridge: Harvard University Press.

Flew

, Terry (2014): «Six theories about neoliberalism», en Thesis Eleven, Vol. 122(1), pp. 49-71.

Ferguson

, James (2010): «The uses of neoliberalism», en Antipode, nº 41, pp. 166-184.

Foucault

, Michel [2004] (2006): Seguridad, territorio, población. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

— [2004] (2007): Nacimiento de la biopolítica. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Gago

, Verónica (2014): La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular. Buenos Aires: Tinta Limón.

Gago

, Verónica y Roig, Alexandre (2019): «Las finanzas y las cosas», en Chena, Pablo I. y Biscay, Pedro (cords.): El imperio de las finanzas. Deuda y desigualdad. Buenos Aires: Miño y Dávila.

G

ibson-Graham

, J. K. (2006):A Postcapitalist Politics. Minnesota: U Minnesota.

Klein

, Naomi (2007): The doctrine shock. The Rise of Disaster Capitalism, Canadá: Random House.

Laval

, Christian y

Dardot

, Pierre (2013): La nueva razón del mundo. Barcelona: Gedisa.

Lorenzini

, Daniele y

Davidson

, Arnold (2018): «Introducción», en

Foucault

, Michel: ¿Qué es la crítica? Buenos Aires: Siglo XXI.

Mbembe

, Achille (2016): Crítica de la razón negra. Buenos Aires: Futuro Anterior.

Mellino

, Miguel (2016): «Gobernar la crisis de los refugiados. La razón humanitaria europea entre neoliberalismo y necropolitica», en

Fuente

, Juan Ramón de la y

Pérez Herrero

, Pedro (comps.): El reconocimiento de las diferencias. Madrid: Universidad de Alcalá.

Mirowski

, Philip y

Dieter

, Plehwe (2009):The Road from Mont Pèlerin. Cambridge: Harvard University Press.

Negri

, Toni (2019): Marx y Foucault. Buenos Aires: Cactus.

Peck

, Jamie y

Theodore

, Nik (2019): «Still Neoliberalism?», en South Atlantic Quarterly, 118 (2), pp. 245-265.

Revel

, Judith (2008): Diccionario Foucault. Buenos Aires: Nueva Visión.

Trombadori

, Duccio (2010): Conversaciones con Foucalt, pensamientos, obras, omisiones del último maitre-á-penser. Buenos Aires: Amorrortu.

Masa y libertad. Reflexiones sobre la posición crítica del último Foucault

Germán Cano

The Beast is real; but its reality exists within our own conformity and fear. We must acknowledge ourselves in the Beast of history, for only so can we break the spell of fear and reduce it to our own size. And then we must meet it as it is. As Simon said: 'What else is there to do?'

(E. P. Thompson, Outside the Whale)

Los años 1978-79, fechas en las que imparte su célebre curso Nacimiento de la biopolítica, son un momento de encrucijada personal e intelectual para Foucault, que somete a crítica algunas de sus hipótesis iniciales sobre el problema del poder, pero también de significativos desplazamientos históricos. Son los años en los que tiene lugar la huida del sha de Irán por motivo de la revolución islamista y el momento en el que el neoliberalismo empieza a conquistar su hegemonía cultural y política tanto en Europa como en los Estados Unidos. No en vano Margaret Thatcher es elegida Primer Ministro de Inglaterra en mayo de 1979, apenas un mes después de que Foucault finalice sus lecciones, y dos años más tarde Ronald Reagan es elegido presidente de los Estados Unidos. Si en el año 1974 el Premio Nobel de Economía es obtenido por Friedrich August von Hayek y en 1976 por Milton Friedman, el galardón de 1979 pasará a manos de Theodore Schultz, tres luminarias del pensamiento económico neoliberal. Asimismo, no debemos olvidar la gran importancia que tuvo el pensamiento económico de la Chicago School of Economics en Chile durante la dictadura de Pinochet en la década de los setenta, y las crecientes dificultades del pensamiento político marxista para consolidar su posición dentro de las sociedades avanzadas en el cambio de década.

¿Podemos hablar de un cambio de eje? Son muchos los autores que en los últimos tiempos destacan una suerte de escenario híbrido,

«monstruoso» de nuestra época en relación a las nuevas emergencias «populares» y la dificultad de orientarnos con cartografías tradicionales procedentes de la herencia liberal o marxista en su sentido más ortodoxo. Una nueva hora para las relaciones entre teoría y praxis que tomaría en cuenta el nuevo paisaje biopolítico y sus consecuencias para un nuevo sujeto emancipatorio. Ante estas nuevas coordenadas, por ejemplo, Toni Negri ha insistido en la necesidad de evitar la noción «pueblo» o «masa» y hablar más bien de «multitud»; el pensador italiano destaca cómo esta última «[...] nos introduce en un mundo totalmente nuevo, nos sumerge en una revolución que está en proceso de producirse. En el interior de esta revolución solo podemos imaginarnos como monstruos. […] Hoy tenemos necesidad de nuevos gigantes y nuevos monstruos, capaces de reunir naturaleza e historia, trabajo y política, arte e invención, y de mostrarnos el nuevo poder que el nacimiento del Intelecto General, la hegemonía del trabajo inmaterial, las nuevas pasiones abstractas, y la actividad de la multitud atribuyen a la humanidad» (Hardt y Negri, 2004: 354).

Ahora bien, ¿hasta qué punto este diagnóstico «monstruoso» del presente debe implicar una apuesta tan decididamente orientada a una potencia biopolítica de este tipo? ¿En qué medida «lo nuevo» depende hoy también de cierta «moralidad crítica», de una orientación analítica más modesta hacia el plano de lo popular, no tan comprometida ontológicamente ni tan ajena al problema del buen gobierno de la libertad? ¿Debe la teoría someterse a una «cura de adelgazamiento de sus excesos e hipertrofias hasta el punto de convertirse en una simple práctica militante? Como es reconocido, apostando por un nuevo juego crítico, la invitación experimental de Michel Foucault a intentar «pensar de otro modo» ha tenido como una de sus consecuencias desordenar el casillero tradicional de posiciones desde el que pensamos muchos de nuestros problemas. Es justo desde este ángulo donde su obra se ha prestado al cansino juego de las etiquetas múltiples y contradictorias entre sí que tanto le divertía. Cronista singular de una encrucijada donde, por decirlo con Gramsci, «lo viejo no termina de morir y lo nuevo no termina de nacer», la mirada de Foucault se centra en aquellos enclaves en los que el derrumbe de los viejos relatos y marcos tanto de la tradición liberal como de la concepción progresista y teleológica de

la historia no implica necesariamente un cambio total de paradigma, sino situaciones ambiguas, pero productivas de desorientación, donde también se revelan herencias aún pertinentes y viejos hábitos de pensamientos persistiendo bajo formas inerciales.

En este interregno donde los conceptos habituales de la ciencia política —progreso, derecho, libertad, crítica, soberanía, «derecha», «izquierda»— carecen de su antigua legitimación, ¿no se convierten también en «fetiches»? ¿No nos permite pensar la obra última foucaultiana y la autocrítica de postulados tempranos en cómo ciertos patrones críticos de la izquierda, en cuanto hipertrófica o inflacionariamente críticos, han devenido anacrónicos y terminan obstaculizando el trabajo incesante de la imaginación política futura? ¿En qué medida Foucault nos brinda la oportunidad, dentro del pensamiento crítico, de acceder a una perspectiva emancipatoria que, por decirlo con Jacques Rancière, nos ayude a entender que: «[...] no hay ningún mecanismo fatal que transforma la realidad en imagen, ninguna bestia monstruosa que absorbe todos los deseos y energías en su estómago, ninguna comunidad perdida que deba restaurarse [...] La inteligencia colectiva de la emancipación no es la comprensión de un proceso global de sujeción» (Rancière, 2010: 51).

Asumir otra posición ante «la bestia» del poder, entendiéndola de otra manera, ¿no es esta una clave importante para comprender los desarrollos de la nueva izquierda de posguerra y los más sugerentes debates dentro del marxismo que buscaron salir de su resaca desencantada? Es conocido cómo Rancière ha seguido esta línea foucaultiana en nuestros días identificando cierto revival crítico ya no solo como incomprensión, sino como «resentimiento hacia el 68»[161]. En lo que sigue trataré de justificar cómo en el último Foucault su preocupación por seguir redefiniendo el poder no como una monstruosa y fría bestia, sino como un complejo dispositivo relacional le conduce a polemizar con una matriz crítica que, tanto a la derecha como a la izquierda del espectro político, revelaba en la «crítica de la sociedad de masas» un déficit analítico y una forma de problematizar a la postre políticamente impotente. Un déficit analítico por cuanto la temática de una sociedad de masas ligada a un poder estatal totalitario actuaba como un fetiche teórico que

bloqueaba la comprensión concreta de la composición de las relaciones y las prácticas históricas; y un diagnóstico político impotente, toda vez que esta matriz teórica no permitía entender adecuadamente esa cuestión de la mayoría de edad que Foucault va a asumir como actualización de la herencia kantiana. ¿En qué medida están vinculados el diagnóstico de la pasividad de las masas y el de esa «minoría de edad» denunciada por la crítica? En otras palabras, pensar la cuestión de la gubernamentalidad más allá de la disciplina, ¿no va a permitir a Foucault desplazar la pregunta por la pasividad de la «masa» por la pregunta por la actividad del gobernado, preguntar de otra manera por la relación entre gobernantes y gobernados, entre sometidos y emancipados? Como se ve, lo que hoy nos puede interesar esta discusión sobre cierta hipóstasis de la crítica y de la propia problematización del sentido de nuestra crisis no es poco, pues, como ha detectado Jesús Martín Barbero, desde ciertos hábitos críticos del pensamiento radical de izquierda:

[...] la indiferencia política y la pasividad, su silencio, es el modo de actividad de las masas. ¿Y de qué habla ese silencio? Habla del fin de lo político, dice "que ya no es posible hablar en su nombre, ya no son una instancia a la que nadie pueda referirse como en otro tiempo a la clase o al pueblo". Era de prever. Librados a la dinámica propia de la dialéctica negativa, la racionalidad instrumental o el simulacro no paran hasta devorarlo todo. Claro que para que esa lógica funcione habrá que eliminar las contradicciones que vienen de más allá de la técnica o las instituciones. Pero entonces a lo que la implosión de la masa o la cultura, en su infinita capacidad de absorción de los conflictos, nos enfrenta es a una formidable coartada: ¿fue del análisis del proceso histórico, como se llegó a la decadencia de la cultura y a la imposibilidad de lo político, o fue mas bien de una situación particular y una experiencia de degradación cultural y de impasse político de dónde se partió para hipostasiarlos? (Barbero, 1987: 69).

¿No nos permite Foucault entender también este desplazamiento del problema de la crisis y su dinamismo inflacionario? ¿Un planteamiento que, cuestionando una supuestamente imparable y

expansiva lógica de dominación total estatal nos abre a una problematización de la crisis de legitimación del discurso teórico tradicional y a una apertura diferente a la política? Parece comprensible que quien empezara a ser consciente de que «su tema general no era el poder sino el sujeto», la tensión constitutiva entre ambos polos, entendiera que el problema critico de la «masa» representaba un lastre teórico acuciante.

¿Qué es ese «ahora» dentro del cual estamos unos y otros, y que es el lugar, el punto, desde el que uno escribe? Al intensificar la pregunta por la actualidad, Foucault no puede por menos de entenderse como el centro de anudamiento de ciertas relaciones que impiden cerrar el espacio de problematización de su circunstancia concreta en términos simples o maximalistas y abrirse a un cierto «nosotros en disputa». Es aquí donde el problema crítico de la «sociedad de masas» en el presente y su relación de distancia con ella pasa a ser desplazado por otro tipo de interrogación, más inmanente, sobre el sentido y el valor de ese presente. Es decir, «la imposibilidad de que el filósofo eluda la interrogación de su pertenencia singular a ese "nosotros"» (Foucault, 2009: 31) muestra que la cómoda distancia crítica del teórico respecto a una minoría de edad de los otros sometida a la pasividad debe ser también ahora objeto de cuestionamiento.

No quisiera señalar, sin embargo, que este desplazamiento no esté exento de problemas. Quizá sea exagerado sostener que «la tragedia del pensamiento de Foucault radica en que las herramientas conceptuales que él había desplegado con tanta destreza para enfocar una menguante luz crítica sobre la sociedad de posguerra se mostraron inequívocamente menos incisivas a la hora de ocuparse del orden neoliberal emergente, cuyos perfiles, en el momento de su intempestiva muerte en 1984, solo podía haber vislumbrado de la manera más vaga» (Zamora y Behrent, 2016: 263), pero no debe tampoco subestimarse este juicio. Su excesivo ajuste de cuentas con la tradición marxista le condujo a minusvalorar aspectos decisivos de la economía política que hoy nos explican las nuevas relaciones entre liberalismo, Estado, economía y subjetividad. Como observa justamente Wendy Brown, «el individuo es liberado, o liberado para ser gobernado, y el gobierno es la medida del dominio de lo político, por lo que hay sujetos —producidos, gobernados y en

resistencia— pero no hay ciudadanos en las genealogías y teorías del gobierno, gubernamentalidad y política de Foucault» (Brown, 2016: 95).

Dicho esto, no cabe duda de que gran parte de la frialdad que produce Foucault para la racionalidad política de izquierda depende de esa comprensión de su obra y de su trabajo intelectual en el umbral, su persistente insistencia en eliminar esos «discursos inflacionarios» que, como señala en el curso de 1978-79, no practican la autocrítica, generan identificaciones falsas y apresuradas, recaen en la «descalificación general por lo peor» o permiten «evitar que se pague el precio de lo real y de lo actual». Un giro a la modestia analítica y a una prudencia, sin embargo, apasionada con su presente que congela la cálida apuesta por automatismos políticos en la siempre difícil relación entre la teoría y la praxis. Se trata de un modo de entender la teoría política, por tanto, que, por decirlo en los términos foucaultianos, trabaja «no a favor» sino «en función de la coyuntura». Es decir, donde el valor del pensamiento crítico se distingue de la toma de posición grandilocuente, la formulación de directrices o de modelos para la acción, y siempre dentro de un terreno de discusión y deliberación público atento a la actualidad y su juego de fuerzas[162].

Así se deduce paradigmáticamente de su lectura del problema del liberalismo en su curso de El nacimiento de la biopolítica, donde el análisis de la «singularidad» neoliberal abre un espacio reflexivo que permite relativizar lo que entiende como una suerte de hipertrofia crítica por redundante, simplista e inane. Sin embargo, no es el único desplazamiento que aquí va a tener lugar. En un movimiento, aún crítico de otro modo, que pone al descubierto que «no estamos donde creíamos estar», Foucault va a plantear algo decisivo para nuestros debates acerca del sentido de una izquierda posmarxista y decididamente no nostálgica por sus supuestas pérdidas: la nuestra no es exactamente esa «sociedad del espectáculo» de la que tratan los situacionistas ni la sociedad de masas que la Escuela de Frankfurt puso bajo la mira crítica de la «industria cultural». La nuestra es la época de la «gubernamentalidad» y de una comprensión del poder que gravita en torno a una modulación no disciplinaria de la libertad, el tiempo y el espacio.

Que la gubernamentalidad neoliberal se defina ahora como una racionalidad de gobierno centrada en la lógica económica de los gobernados en cuanto sujetos de conducta libre e interesada en su propia acción y con un tipo de condicionamiento que Foucault definirá como «ambiental» supondrá un desplazamiento de sus tesis disciplinarias sobre el «modelo de la peste» en Vigilar y castigar. El gobierno neoliberal se ejerce mediante tecnologías de seguridad insertas en una sociedad que estimula la producción de competencia y a través de una acción sobre el medioambiente que busca afectar, desde una suerte de «poder a distancia», a la población. Se comprende, por lo tanto, en qué sentido el punto de partida de la reflexión sobre el proceso de gubernamentalización del Estado debe ser la emergencia del sujeto-objeto «población» entendida «como especie biológica y como público» (Foucault, 2006: 102). El público, ese otro extremo posible de la población, «es la población considerada desde el punto de vista de sus opiniones, sus maneras de hacer, sus comportamientos, sus hábitos, sus temores, sus prejuicios, sus exigencias: el conjunto susceptible de sufrir la influencia de la educación, las campañas, las convicciones (Foucault, 2006: 102).

El «sueño político» de la sociedad disciplinaria

En el marco de estas inquietudes, en abril de 1978, tiene lugar una entrevista que aparecerá publicada bajo el título significativo de «La société disciplinaire en crise». Interrogado acerca de la posibilidad de hacer extensibles sus análisis sobre el poder al caso particular de la sociedad japonesa, Foucault responde que la disciplina, eficaz para mantener el poder hasta ahora, ha perdido una parte de su eficacia, entrando, en los países industrializados, en una situación de crisis: «[…] estos últimos años la sociedad ha cambiado y también los individuos, que son cada vez más diversos, diferentes e independientes. Cada vez existen más categorías de personas que no se encuentran constreñidas por las disciplinas, por lo que estamos obligados a pensar el desarrollo de una sociedad sin disciplina» (Foucault, 1994: 533).

Recordemos, sin embargo, cómo en Vigilar y castigar Foucault interpretaba el paso del modelo de «la lepra» al modelo policial de «la peste» en los términos de un nuevo dispositivo de poder no tan interesado en excluir la vida existente como en producirla a través de su separación de un «afuera anormal», una nueva «mirada» arquitectónica determinada fundamentalmente por preocupaciones militares y médicas. Foucault advertía cómo la burguesía desactivaba los supuestos comportamientos promiscuos de la masa mediante la moral de la ascesis disciplinaria bajo un modelo militar, el ejército. «Desde fines del siglo

xvii

el problema técnico era «liberarse del modelo físico de la masa» (Foucault, 1976: 167) para hacer útil a cada individuo y rentable la formación de las tropas. Esto planteaba la desaparición de una técnica de masas en provecho de las unidades y los hombres a lo largo de líneas prolongadas, relativamente flexibles y móviles. De ahí la necesidad de inventar una maquinaria cuyo principio no era ya la masa móvil o inmóvil, sino una geometría de segmentos divisibles cuya unidad de base fuera el soldado móvil con su fusil. Foucault entiende que la preocupación del poder por el acontecimiento disruptor de «la peste» como imaginario del desorden popular tiene por correlato médico y político la disciplina. Lo que encontramos, por tanto, detrás de los dispositivos disciplinarios son esas «pinturas negras» goyescas que reflejan la obsesión por los contagios, las revueltas, los crímenes, la vagancia, las deserciones, las contaminaciones de individuos que aparecen y desaparecen, viven y mueren, el desorden:

A la peste responde el orden; tiene por función desenredar todas las confusiones: la de la enfermedad que se trasmite cuando los cuerpos se mezclan; la del mal que se multiplica cuando el miedo y la muerte borran los interdictos. Prescribe a cada cual su lugar, a cada cual su cuerpo, a cada cual su enfermedad y su muerte, a cada cual su bien, por el efecto de un poder omnipresente y omnisciente que se subdivide él mismo de manera regular e ininterrumpida hasta la determinación final del individuo, de lo que lo caracteriza, de lo que le pertenece, de lo que le ocurre. Contra la peste que es mezcla, la disciplina hace valer su

poder que es análisis. Ha habido en torno de la peste toda una ficción literaria de la fiesta: las leyes suspendidas, los interdictos levantados, el frenesí del tiempo que pasa, los cuerpos mezclándose sin respeto, los individuos que se desenmascaran, que abandonan su identidad estatutaria y la figura bajo la cual se los reconocía, dejando aparecer una verdad totalmente distinta. Pero ha habido también un sueño político de la peste, que era exactamente lo inverso: no la fiesta colectiva, sino las particiones estrictas; no las leyes trasgredidas, sino la penetración del reglamento hasta los más finos detalles de la existencia y por intermedio de una jerarquía completa que garantiza el funcionamiento capilar del poder; no las máscaras que se ponen y se quitan, sino la asignación a cada cual de su «verdadero» nombre, de su «verdadero» lugar, de su «verdadero» cuerpo y de la «verdadera» enfermedad (Foucault, 1976: 201).

Debe entenderse esta cita en el contexto «monstruoso» de esa crisis disciplinaria que fue el 68 y la aparición de un «devenir» incomprensible para la tradición política moderna[163]. Sin embargo, a diferencia de los mecanismos disciplinarios que se caracterizaban por organizar una multiplicidad de cuerpos a través de toda una serie de técnicas de clasificación, examen, entrenamiento, etc., Foucault señalará, a partir de 1978, que los mecanismos de seguridad se caracterizan por su carácter regulador. Estos mecanismos actúan en relación a determinados fenómenos atendiendo a sus relaciones y efectos conjuntos, incorporando su carácter aleatorio, operando a partir del cálculo de los efectos que unos producen en relación a otros, fijando los umbrales de lo que es tolerable o intolerable. Y en ellos, el medio aparece como un campo de intervención capaz de modificar esas relaciones de conjunto. «Y el medio aparece por último como un campo de intervención donde, en vez de afectar a los individuos como un conjunto de sujetos de derecho capaces de acciones voluntarias —así sucedía con la soberanía—, en vez de afectarlos como una multiplicidad de organismos, de cuerpos susceptibles de prestaciones, de prestaciones exigidas como en la disciplina, se tratará de afectar, precisamente, a una población» (Foucault, 2006: 41). Así como la norma funcionaría, en el seno de la disciplina, de modo prescriptivo, escandiendo la distinción entre lo normal y lo

anormal, los procesos de normalización apuntarían más bien a «diferentes curvas de normalidad, y la operación de normalización consistirá en hacer interactuar esas diferentes atribuciones de normalidad y procurar que las más desfavorables se asimilen a las más favorables» (Foucault, 2006: 83).

Siguiendo el mismo vector «monstruoso», es significativo recordar además cómo, al reflexionar sobre la orientación biopolítica de la «población», el último Foucault subraya la oposición entre esta y el pueblo. «En ese dibujo que comienza a esbozar la noción de población también vemos perfilarse una partición en la cual el pueblo aparece de manera general como el elemento resistente a la regulación de la población, el elemento que trata de sustraerse al dispositivo por cuyo conducto la población existe, se mantiene y subsiste, y lo hace en un nivel óptimo. La oposición pueblo/ población es muy importante. [...] no es similar a la oposición sujeto obediente-delincuente» (Foucault, 2006: 65-66). Si como suele afirmar Foucault, las resistencias internas a las relaciones de poder son como un «catalizador químico» que permite arrojar luz sobre las relaciones de poder, resulta muy ilustrativo entender que la negatividad política bajo la gubernamentalidad neoliberal de la «población» converge y se exprese bajo formas de construcción de «un pueblo».

Ahora bien, ¿cómo hemos de entender este envés o límite del poder tras 1979? Creo que, tras este giro, como ha destacado Sandro Chignola, no debemos entender categorías como «biopoder» o «biopolítica» como ejes últimos de un cuadro de categorías y de conceptos que puedan remitirse a la experiencia estatal de la política, sino como «indicadores» de una transición que abre el Estado a su exterior. Esto es, a los procesos de gobierno, en los cuales la vida se pliega sobre si misma, se hace sujeto, se articula políticamente en función de una alteridad. «Y en los cuales los conceptos de biopoder y de biopolítica sirven, a lo sumo, como comodines, como signos de remisión, para aludir a un orden del discurso en el interior del cual la figura panóptica del Estado como gran máquina de neutralización y de sometimiento puede ser finalmente depuesta de su centralidad, y el dispositivo de la gubernamentalidad liberal reconstruido como aquello a lo cual corresponden los procesos de subjetivación y de resistencia de la

“época” a la cual pertenecemos» (Chignola, 2018: 98).

Evidentemente, puede decirse —creo que no es falso, no puede ser falso — que esta ideología de la libertad, esta reivindicación de la libertad ha sido una de las condiciones de desarrollo de las formas modernas, o si quieren, capitalistas de la economía. […] En algún lugar he dicho que no podría comprenderse el desarrollo de las ideologías y de una política liberales en el siglo

xviii

sin recordar que ese mismo siglo

xviii

, que tanto había reivindicado las libertades, las había también lastrado de una técnica disciplinaria que, controlando los lugares donde estaban los niños, los soldados, los obreros, limitaba considerablemente la libertad y daba, de algún modo, garantías al ejercicio mismo de esa libertad. Bien, creo que estaba equivocado. Claro, completamente, no lo estaba, pero bueno, no era así. Creo que lo que está en juego es otra cosa. De hecho esta libertad, a la vez ideología y técnica de gobierno, esta libertad debe comprenderse en el interior de las mutaciones y de las transformaciones de las tecnologías de poder. Y, de una forma más precisa y particular, la libertad no es otra cosa que algo correlativo al desarrollo de los dispositivos de seguridad (Foucault, 2006: 49-50).

Como es conocido, ocupando un lugar privilegiado dentro de la teoría social en el siglo pasado hasta aproximadamente los años sesenta, el discurso crítico en torno de la sociedad de masas, desde la derecha a la izquierda, se caracterizó por advertir de determinados peligros —fascismo, desintegración social, deslegitimación, decadencia moral o cultural— asociados con la irrupción o rebelión de nuevas dinámicas en el plano estructural de la sociedad. Entendiendo que la posición foucaultiana se ha acreditado como una suerte de crítica de «los críticos», como un desplazamiento o encrucijada entre lo que podríamos denominar la

crítica de la crisis cultural y la crisis de esa misma crítica, ¿qué planteamiento se deduce de su problematización de la matriz analítica «sociedad de masas» en su curso sobre El nacimiento de la biopolítica? ¿En qué medida podemos hablar aquí de una reformulación del diagnóstico realizado en Vigilar y castigar sobre la «clausura» de la sociedad disciplinaria como contrapunto del «sueño político de la peste»?

En el recorrido de la nueva actitud crítica que subraya Foucault encontramos una profundización de una cuestión: «la voluntad de no ser gobernado así, de este modo, tanto bajo su forma individual de experiencia como bajo la forma colectiva». En pocas palabras, como reconoce en la conferencia de 1978, «Qué es la crítica?», estaba obligado a plantear el problema de la voluntad. «Era tan evidente —señala— que debería haberme dado cuenta antes; pero como este problema de la voluntad es un problema que la filosofía occidental siempre trató con infinitas precauciones y dificultades, digamos que intenté evitarlo en la medida de lo posible. Digamos que [esta cuestión] es inevitable» (Foucault, 2018: 38).

Ahora bien, ¿sigue teniendo sentido esta matriz crítica cuando reparamos en que el dispositivo neoliberal se deja guiar por una gramática energética del movimiento y de la «formación permanente», cuando la agenda intervencionista se apoya en el mantra del movimiento? ¿Hasta qué punto este diagnóstico pivota sobre un eje anacrónico al no tener en cuenta que, en las condiciones corrosivas de la «modernidad líquida», como atinadamente la denomina Zygmun Bauman, la incertidumbre no solo afecta a los medios, como sucedía en la primera modernidad, sino a los propios fines (Vázquez García, 2005: 44)?

El caso Croissant

Problematizando este ángulo óptico donde la propia actualidad discursiva se despliega en un dinámico campo de fuerzas más espacial que temporal, Foucault asumirá, siguiendo esta línea de exploración, otro papel intelectual y otras responsabilidades, como

evidenciará también su ruptura con Deleuze y Guattari por el «caso Croissant», una suerte de test de lo que entiende en ese momento como «ontología del presente». Lo que aquí está en juego es la necesidad de cuestionar rápidas y perezosas analogías con el pasado a través de la «cuestión alemana» y la analogía de la «vuelta del fascismo». La controversia acerca de la extradición de Klaus Croissant, abogado a la sazón de las Baader-Meinhoff, ilustra sobre la paulatina distancia crítica de Foucault respecto a posiciones políticas anteriores más «insurreccionales». Allí donde Foucault se limita a apoyar al abogado, Deleuze apoya al abogado junto a su cliente; allí donde Foucault utiliza la gramática del derecho, entendido no como una ensoñadora «abstracción jurídica», sino como parte de nuestra realidad histórica, Deleuze y Guattari no dudan a la hora de usar el término «fascista». Teniendo en cuenta la existencia, a finales de los setenta, de grupos como la RAF y las Brigadas Rojas italianas, la afirmación tenía una intencionalidad crítica y política evidente: si el Estado era fascista, ¿no es la violencia el único medio efectivo de oponerse al mismo? ¿No deben ser tenidas en cuenta maniobras de agitación como la lucha armada respecto a la atonía integrada de las «masas»?

Como señala Foucault, planteando intempestivamente un cambio de eje en la discusión, el problema no es sacralizar o despreciar la gubernamentalidad liberal, ni siquiera estar a favor o en contra del Estado. El asunto es analizar correctamente el campo de juego en el que nos encontramos y, no imaginar que describimos un proceso real actual «[...] cuando denunciamos la estatización o la fascistización, el establecimiento de una violencia estatal, etc. Todos los que participan en la gran fobia al Estado, sepan bien, que están siguiendo la corriente y que, en efecto, por doquier se anuncia desde hace años y años una disminución efectiva del Estado, de la estatización y de la gubernamentalidad estatizante y estatizada. [...] Mi problema no es ese. Digo que no debemos engañarnos sobre la pertenencia al Estado de un proceso de fascistización que le es exógeno y que compete mucho más a su disminución y su dislocación. Quiero decir asimismo que no hay que engañarse acerca de la naturaleza del proceso histórico que en nuestros días hace que el Estado sea a la vez tan intolerable y tan problemático» (Foucault, 2009b: 194). Como vemos, Foucault no quiere edulcorar la situación presente ni subestimar la situación, sino entender que

esa «fascistización» ha de entenderse como resultado de otros elementos y, en todo caso —esto es lo decisivo—, ante el telón de fondo de un retraimiento estatal que no permite hablar análogamente de «sociedad de masas» y de «fascismo» de la misma forma que en el pasado. En ese sentido, resulta muy significativa la respuesta de Foucault en una entrevista de esa misma época:

[…] Hay que hacer un fenomenal esfuerzo de reelaboración. Los viejos esquemas de lucha que desde el siglo

xix

habían permitido combatir contra los nacionalismos y sus efectos opresivos; combatir contra el imperialismo, otra vertiente y otra forma del nacionalismo, y combatir contra los fascismos, esos viejos esquemas, digo, están caducos. Hay que tratar de hacer comprender a la gente que ese retroceso a los viejos valores políticos, los viejos valores asegurados, el viejo emprestito Pinay del pensamiento político y la impugnación, ya no convienen. Esas herencias son hoy falsas promesas. Hay que confiar además en la conciencia política de la gente. Cuando les dices: «Viven en un Estado fascista, y no lo saben», saben que les mientes. Cuando se les dice: «Las libertades nunca fueron tan limitadas ni estuvieron mas amenazadas que hoy», saben que no es verdad. Cuando se les dice: «Están naciendo los nuevos Hitler sin que ustedes se den cuenta», saben que es falso. En cambio, si se les habla de su experiencia real, de la relación inquieta, ansiosa, que tienen con los mecanismos de seguridad —que acarrea consigo, por ejemplo, una sociedad completamente medicalizada, que se deriva, en cuanto efecto de poder, de los mecanismos de seguridad social que van a vigilarlos día tras día, en ese caso, entonces, lo aprecian muy bien (Foucault, 2012: 53).

La atención teórica a la singularidad del presente tiene consecuencias prácticas, políticas más efectivas que otras y prioridades. Problematiza ese supuesto «nosotros» dado por evidente que se enfrenta a la lógica del poder desde ciertos pronunciamientos críticos de la izquierda tradicional. Conectar políticamente con la experiencia del presente pasa, según Foucault,

por soltar cierto lastre y renunciar a ciertos automatismos heredados. No se trata, obviamente, de dejar la crítica del fascismo, sino de enfocar de forma más correcta su crítica de tal manera que no caigamos en anacronismos estériles aislándonos de la política efectiva. «[La gente] sabe que no es fascismo, sino algo nuevo...». Foucault considerará por eso que en el momento en que «fascista» se convierte en una suerte de fetiche perdemos capacidad analítica para comprender la singularidad de nuestra actualidad y centra su crítica en la posición teórica que, en el litigio relacional con el poder, acentúa más la desconfianza respecto al receptor, ignorante, supuestamente alienado, de la realidad, que en la confianza; en quien, en lugar de impulsar una crítica concreta, realiza un juicio maximalista, exagerado («llegan los nuevos Hitler»).

Si, según Foucault, es imperativo deshacernos de esas matrices críticas con las cuales suele abordarse el problema del neoliberalismo, es porque, por su anacronismo, son políticamente vacías e ilusoriamente críticas. Se trata de un automatismo fetichista que termina asimilándolo todo en un enorme cajon de sastre como si fueran lo mismo el neoliberalismo y el liberalismo clásico, el capitalismo actual o el capitalismo del «Estado de bienestar». Un fetichismo que reduce el presente a una forma reconocida en el pasado y considera el primero como una simple «repetición» del segundo; y proyecta matrices históricas a la situación actual, dando a entender que «lo que era entonces es lo que es hoy» (Foucault, 2006b, 136).

Si el Estado que viene no tiene nada que ver con el totalitarismo o el autoritarismo del pasado es porque el nuevo Estado liberal, a diferencia del liberalismo clásico del «laisser-faire», tiene como principal objetivo «gobernar» la libertad, esto es, producirla y orientarla dejando actuar a los agentes individuales. El affaire Croissant revela que si, en nuestras sociedades, «la seguridad está por encima de la ley» no es a causa de «un monstruo frío» que solo busca su propia extensión frente a la calidez de una «sociedad civil» que, liberada del parasitismo estatal, alcanzaría la emancipación desde sus propias fuerzas constituyentes. Si entiende la urgencia de cuestionar ese centro gravitatorio de época para la derecha y la izquierda que es la crítica del Estado es porque no deja de reforzar un diagnóstico equivocado. Foucault sostiene que el nuevo «estado

de seguridad» no coincide con el fascismo porque se presenta bajo la forma de solícita atención hacia la población, como diciendo: «Miren: estamos tan dispuestos a protegerlos que, una vez que suceda algo extraordinario, vamos a intervenir con todos los medios necesarios, sin tener en cuenta, claro está, esas viejas costumbres que son las leyes o las jurisprudencias» (Foucault, 2012: 55).

El shock nacionalsocialista y sus diagnósticos

Para el problema de la racionalidad de masas que nos ocupa resulta decisivo que, en la clase del 7 de febrero de 1979, Foucault comente el paralelismo existente entre la Escuela de Freiburg y la Escuela de Frankfurt en relación con el planteamiento crítico del autoritarismo nacionalsocialista y su común influencia del diagnóstico de Max Weber («la jaula de hierro»). Llama aquí la atención cómo Foucault desarrolla un hilo explicativo desde el cual el shock fascista sirve a ambas escuelas para desarrollar una hipóstasis crítica común, «el capitalismo produce las masas» (Foucault, 125), esa matriz sombartiana, que es:

[…] un bonito brulote, porque a través de esa clase de estudios irrumpieron los tipos de discursos y análisis que son bien conocidos: las críticas tradicionales de la sociedad burguesa, los análisis de la burocracia; el tema del nazismo que todos tenemos en la cabeza, como revelador y punto final de un desarrollo del capitalismo que es en cierto modo históricamente natural; la teología negativa del Estado como mal absoluto; la posibilidad de abarcar, en una misma crítica, tanto lo que pasa en la Unión Soviética como lo que pasa en los Estados Unidos, los campos de concentración nazis y las fichas de la seguridad social, etc. Todo eso es muy conocido, y su origen, me parece, se encuentra en esa serie de golpes de fuerza teóricos y analíticos del ordoliberalismo (Foucault, 2009b: 127).

Si bien para ambas escuelas el nazismo fue algo así como un «camino de Damasco epistemológico y político», existen algunas diferencias, pues la Escuela de Friburgo en todo caso lo que se pretende no es ir más allá del capitalismo, sino un marco institucional adecuado desde un Estado menos intervencionista que domestique los excesos desde el marco del mercado. Allí donde Horkheimer decía, por ejemplo, que «para criticar el fascismo había que criticar al capitalismo», los ordoliberales entenderán que «para criticar al fascismo hay que mejorar el capitalismo».

Allí donde los frankfurtianos buscaban afrontar el trauma fascista y la emergencia irracional de la sociedad de masas como una reflexión sobre los mecanismos de control social y sobre su violencia, los ordoliberales lo plantean como un problema de integración social, un resultado de la crisis de legitimación de la tradición liberal y del intervencionismo estatal en el plano económico. En esa medida, mientras, según Foucault, el problema de los primeros era la «irracionalidad económica» y sus esfuerzos se encaminaron a determinar «cuál podría ser la nueva racionalidad social capaz de definirse y formarse con el objeto de anular la irracionalidad económica» (Foucault, 2009b: 134), los neoliberales entienden que la causa de los males contemporáneos se halla en la irracionalidad de un conjunto de desarrollos sociales y sociopolíticos —la economía planificada centralmente, los monopolios—, derivados, en gran parte, de la aplicación de la racionalidad técnica al gobierno de los asuntos sociales. Esa irracionalidad social podía ser corregida, anulada, a través del juego de la racionalidad económica; fundamentalmente, del principio de la competencia. Foucault aquí destaca la importancia de plantear un tipo de crítica que no se deje llevar por una crítica total de la racionalidad o esquematismos históricos como «racionalidad instrumental». Es más, aquí se deja ver, tanto en la derecha como en la izquierda, un cierto «enemigo de paja»:

[...] atribuyen a Saint-Simon el origen de esa suerte de vértigo en que se sumió el arte liberal de gobernar, un vértigo que lo lleva a buscar, en la aplicación a la sociedad del esquema de racionalidad propio de la naturaleza, un principio de limitación, un principio de organización que

en definitiva condujo al nazismo. De Saint-Simon al nazismo tenemos, por lo tanto, el ciclo de una racionalidad que entraña intervenciones, intervenciones que entrañan un crecimiento del Estado, crecimiento del Estado que entraña el establecimiento de una administración que funciona de acuerdo con tipos de racionalidad técnica, que constituyen precisamente la génesis del nazismo a través de toda la historia del capitalismo desde hace dos siglos o, en todo caso, un siglo y medio (Foucault, 2009b: 131).

Mientras para los frankfurtianos el nazismo es la experiencia que cifra el problema de la irracionalidad del capitalismo, de la mitología ilustrada, en los neoliberales ese hiato desempeña un papel estratégico: permite condensar un conjunto de elementos (la planificación, el dirigismo, etcétera), a los cuales se dirigían las críticas liberales y que, hasta la experiencia del nacionalsocialismo, se encontraban relativamente dispersos. «Mientras que los teóricos de Frankfurt leen el capitalismo en clave de una totalización del Homo economicus ("colonización del mundo de la vida"), los de Freiburg piensan que es precisamente ese Homo economicus del intercambio lo que ha fallado y debe corregirse. Lo que tenemos no es una "sociedad de masas", sino, por el contrario, una sociedad de individuos confundidos y desarticulados ("átomos errantes"), que ya no tienen una ética de la convicción (Gesinnungsethik). Para la Escuela de Freiburg, la economía de mercado no se ha totalizado, sino que se ha desdibujado, por lo cual es necesario darle nueva vida. Hay que recuperar ese momento inicial del que hablaba Weber, cuando el ethos capitalista estaba vinculado a una ética del deber profesional. […] El proyecto de la Escuela de Freiburg busca crear las condiciones formales ("política de marco") para el resurgimiento de la ética del trabajo en la sociedad entera, a fin de que cada uno pueda "capitalizarse"» (Castro-Gómez, 2010: 194). ¿Qué significa aquí una «política de la vida» que pueda enfrentarse a la fría hegemonía del hombre-masa, su unidimensionalidad? De alguna manera, «calentar» esa trama vital que le rodea compensando los efectos irracionales de la «fría» competencia entre individuos planteada por los liberales clásicos (Castro-Gómez, 2010: 195).

Por otro lado, curiosamente, las diferencias entre ambos diagnósticos pueden evidenciarse en la, por otra parte muy interesante por lo común, atención al diagnóstico distópico de Aldoux Huxley en su conocida novela Un mundo feliz. Mientras que los ordoliberales interpretan la fábula, en consonancia con su autor, como una crítica a las ideologías que negaban la «naturaleza humana», para los frankfurtianos tenía que ser leída como un falso dilema elitista y reaccionario. De hecho, no deja de ser llamativo, al hilo de esta comparación entre los frankfurtianos y Foucault y ante este telón de fondo en última instancia weberiano, que, para Adorno y Horkheimer, fuera precisamente la crítica de Nietzsche al puritanismo ascético y su reivindicación materialista de la felicidad y el egoísmo el antídoto contra los proyectos aristocráticos de repliegue más o menos nostálgico como los de Ortega y Gasset en La rebelión de las masas. A diferencia de la crítica de cuño conservador a la cultura popular, los frankfurtianos no solo rehusaron defender la «sublimación» de la alta cultura como contrapunto de la «masa», sino que buscaron entender esta división del trabajo desde el plano de los intereses y las luchas materiales. «Como Nietzsche, cuya contribución seminal al análisis de la cultura de masas fue reconocida a menudo por el Institut, Horkheimer y sus colegas vieron una conexión subterránea entre la noción de cultura trascendente, que pretendía estar por encima de la vida material, y el ascetismo psicológico. Constantemente atacaron a comentaristas como Aldous Huxley por el matiz puritano en su protesta contra la cultura de masas. […] “No es lícito subrayar el derecho a la nostalgia, al saber trascendente, a la vida peligrosa”, escribió Horkheimer. “La lucha contra la cultura de masas no puede llevarse adelante más que mostrando la conexión que existe entre la cultura masificada y la persistencia de la injusticia social”. Como afirmaba Marcuse en 1937, la segregación entre la vida cultural y su base material servía para reconciliar al hombre con las desigualdades implícitas en esta última; la cultura burguesa, idealista, era en este sentido “afirmativa”» (Jay, 1974: 351).

El hecho de que Foucault recuerde que los últimos discípulos de la Escuela de Fráncfort chocaron en 1968 «con la policía de un gobierno que tenía su fuente de inspiración en la Escuela de Friburgo», y que se repartieran a uno y otro lado de las barricadas como «el doble destino, a la vez paralelo, cruzado y antagónico del

weberismo en Alemania» (Foucault, 2009b: 116) no evita, sin embargo, que su diagnóstico vea ambas posiciones pivotando sobre el mismo suelo histórico.

Más allá de la crítica de la sociedad de masas

En el análisis del curso 1978-79 reparamos en cómo la línea de argumentación foucaultiana señala una misma matriz crítica característica en el diagnóstico de posguerra neoliberal del fascismo como irrupción de la sociedad de masas que, curiosamente, es compartido por derecha e izquierda como una suerte de centro de gravedad de época.

[...] los nazis, con su organización, su partido, su principio del Führertum, ¿qué hacen? En realidad, no hacen otra cosa que acentuar esa sociedad de masas, esa sociedad de consumo uniformadora y normalizadora, esa sociedad de signos y espectáculos. Miremos lo que es la sociedad nazi en su funcionamiento mismo. Estamos por completo en el orden de las masas, las masas de Nuremberg, los espectáculos de Nuremberg, el consumo uniforme para rodo el mundo, la idea de la Volkswagen, etc. Todo eso no es sino la prolongación, la intensificación de los rasgos de la sociedad capitalista burguesa que Sombart había denunciado y contra la cual los nazis pretendían levantarse ¿Y eso por qué? ¿Por qué no hacen otra cosa que prolongar lo que pretenden denunciar, como no sea, precisamente, porque esos elementos no son, como alegaba Sombart y como tras él lo hicieron los nazis, el efecto y el producto de la sociedad capitalista burguesa? Se trata, por el contrario, del producto y el efecto de una sociedad que desde el punto de vista económico no acepta ese liberalismo, de una sociedad, o, mejor, de un Estado, que ha elegido una política proteccionista, una política de planificación, una política en la cual el mercado no cumple su papel y donde es la administración, la administración estatal o paraestatal, la que toma a su cargo la existencia cotidiana de los individuos. Esos fenómenos masivos, esos fenómenos de uniformación, esos fenómenos de espectáculo, están ligados al estatismo y el antiliberalismo, y no a una

economía de mercado (Foucault, 2009b: 125).

¿Por qué Foucault escoge aquí a Sombart, un autor que se desplazó, entre 1900 y 1930, de un «cuasisocialismo marxista» inicial a un «cuasifascismo»? En su distanciamiento crítico de este modelo, parece subrayar, por un lado, la particular perspectiva de regreso que subyace a este diagnóstico. Por otro, que el «confuso» modelo crítico de Sombart sirva de condensación de posiciones aparentemente muy diferentes puede ser quizá explicado por el interés foucaultiano en realizar una asociación entre corrientes ideológicas y planteamientos considerados a primera vista como opuestos. Según Foucault, hay en efecto un conjunto de «matrices analíticas» que se extienden «una y otra vez [...] desde hace doscientos años, cien años, diez años»: ese espejo deformante que acusa al capitalismo, al liberalismo y hoy, por lo tanto, al neoliberalismo de allanar el camino a una «sociedad de masas», una «sociedad de consumo», una «sociedad del espectáculo» e incluso «una sociedad de la atomización, la uniformación o la masificación». Foucault resume en estos términos el discurso base «sombartiano»:

¿Qué produjeron la economía y el Estado burgués y capitalista? Una sociedad en la que los individuos son arrancados de su comunidad natural y se juntan en una forma, de alguna manera, chata y anónima que es la de la masa. El capitalismo produce las masas. Y por consiguiente, produce lo que Sombart no llama exactamente unidimensionalidad, pero da su definición precisa. El capitalismo y la sociedad burguesa privaron a los individuos de una comunidad directa e inmediata de unos con otros y los forzaron a comunicarse solo por intermedio de un aparato administrativo y centralizado. Por lo tanto, los [han] reducido a la condición de átomos, sometidos a una autoridad, una autoridad abstracta en la que no se reconocen. La sociedad capitalista impuso asimismo a los individuos un tipo de consumo masivo que tiene funciones de uniformación y normalización. Por último, esta economía burguesa y capitalista condenó a los individuos, en el fondo, a no tener entre sí otra comunicación que la que se da a través del juego de los signos y los espectáculos (Foucault, 2009b: 124).

Es preciso entender cómo este gesto critico de repliegue comunitarista no deja de apoyarse en una reflexión sobre la «trama vital», ese inconsciente social orgánico previo al proceso de atomización social[164]. No en vano, como ha destacado Jeffrey Herf en su libro sobre los «modernistas reaccionarios», estos «insertaban la tecnología moderna en el discurso político del nacionalismo alemán, es decir, en la Kultur, y la sacaban del discurso de la ilustración, la razón y la civilización [Zivilization]. En definitiva se trataba de una reconciliación entre las ideas antimodernas, románticas e irracionalistas presentes en el nacionalismo alemán y las manifestaciones más evidentes de una racionalidad medios-fines, es decir, la tecnología moderna.El desarrollo industrial, una débil tradición liberal que mostraba el rechazo a la Ilustración y un fuerte romanticismo con amplio recurso a los mitos, estas fueron las bases sobre las que se constituyó el modernismo reaccionario de la identidad nacional alemana (Herf, 1990). En el caso de Sombart encontramos además un gesto que debía ser especialmente interesante para Foucault: su intento, tan diferente del de Max Weber, por otro lado, de reconciliar el «socialismo alemán» con el avance tecnológico «defendiendo lo que describía como «el plano de lo concreto y productivo contra los tentáculos de la abstracción y la circulación improductiva» (Herf, 1990: 275).

En un desplazamiento que transfería categorías de la teoría social a «tipos» raciales, Sombart identificaba la actividad comercial con una lógica universal y abstracta propia de la desarraigada cultura judía, alejada de lo nacionalista y concreto. De ahí que atacara un tipo de capitalismo monopolista de oligopolios y defendiera las actividades empresariales, principalmente a la pequeña y mediana empresa, propia de los pueblos germánicos, en las que aún subsistía la ética y las virtudes mercantiles. La liberación de Alemania del espíritu extranjero del judaísmo era una tarea primordial que debía afrontar el pueblo alemán y el socialismo alemán, y esto solo podría hacerse desde un Estado autoritario que privilegiara la política para controlar la economía. El Estado sería la única institución importante de la sociedad alemana que debía controlar, entre otras cosas, el manejo de la tecnología; debía rescatarla de las manos de los capitalistas que realizaban un uso distorsionado de ella,

acentuando «su valor comercial» antes que el valor nacional (Herf, 1990: 297). Como ha escrito Žižek, «en el fascismo, la ideología estetizante, corporativa y organicista viene a ser la forma con la que acaba revistiéndose la inaudita movilización tecnológica de la sociedad, una movilización que trunca los viejos vínculos "orgánicos"...» (Žižek, 2007: 21).

Marcuse y la sociedad unidimensional

No es casualidad que Foucault, que no en vano ya había desplazado la importancia en el freudomarxismo otorgado a los conceptos de trabajo y represión, elija la posición de Marcuse, junto a la de Debord, acerca de la sociedad de masas como contrapunto polémico de su perspectiva metodológica. Ya en 1978, en su importante texto «La filosofía analítica de la política», Foucault entiende que si la filosofía tiene todavía alguna posibilidad de jugar un papel en relación con el poder, solo puede ser «a condición de que la filosofía deje de pensarse como profecía, a condición de que deje de pensarse como pedagogía o como legisladora, y de que se dé como tarea analizar, elucidar, hacer visible y, por lo tanto, intensificar las luchas que se desarrollan en torno al poder, las estrategias de los adversarios en el seno de las relaciones de poder, las tácticas utilizadas, los núcleos de resistencia; a condición, en resumen, de que la filosofía deje de plantearse la cuestión del poder en términos de bien o mal, y se la plantee en términos de su existencia» (Foucault, 1994: 117). De ahí que, ante lo que denomina «la sobrecarga moral y jurídica» del análisis del poder, Foucault apele a cierta sencillez, una sobriedad ascético-intelectual, un giro analítico que, según sostiene, tiene correspondencia con la perspectiva wittgensteniana en conexión con la investigación de los «juegos de lenguaje».

Es sobre este telón de fondo donde su apuesta ha de diferir de la preocupación marcuseana sobre el «estancamiento de la negatividad» en la «sociedad unidimensional», cuyas categorías debían parecer a Foucault aquejadas de esa enfática «sobrecarga moral y jurídica» cuestionada. Bajo un diagnóstico crítico cercano a

una «cosificación total», Marcuse insistía en entender que las posibilidades emancipatorias no se encontraban ya endógenamente dentro de lo existente. De ahí la necesidad de buscar un nuevo sujeto en «el proletariado "externo" del Tercer Mundo, los marginados de los países desarrollados y, finalmente, la estructura instintiva de los individuos sometidos al capitalismo, reprimida detrás del performance principle» (Lamo de Espinosa, 1981: 126). Si El hombre unidimensional, obra publicada en 1954, se preocupaba por el «cierre del discurso» y «el triunfo del pensamiento positivo», Foucault, sensible a las lecciones políticas de los sesenta y setenta, buscaba justamente entender las aperturas que quedaban bloqueadas por el discurso crítico dialéctico y unos portavoces que, tras el desencanto político de los treinta, se habían visto obligados a recurrir a Freud como un modo de compensar las limitaciones «psicológicas» del diagnóstico marxista[165].

No debemos obviar que «sociedad de masas» es una fórmula que, en este contexto histórico, se planteaba explícitamente como una lectura revisionista del Marx que, en obras como La sagrada familia, entendía que toda separación entre «pueblo» y «filosofía» solo podía conducir a cierta hipertrofia intelectual, una desconfianza hacia la autoemancipación de la clase trabajadora que es directamente proporcional a su aislamiento. «Si la actividad de la humanidad real no es la actividad de una masa de individuos humanos, la generalidad abstracta, la razón, el espíritu, debe necesariamente poseer por el contrario, una expresión abstracta, reducida a unos cuantos individuos» (Löwy, 2010: 132).

Marx identifica su comunismo con el de los "obreros de masas, comunistas, que trabajan, por ejemplo, en los talleres de Manchester y Lyon", y que no creen que puedan eliminar mediante el pensamiento puro a sus amos industriales y su propia humillación práctica. Se dan cuenta muy dolorosamente de la diferencia que existe entre el ser y el pensar, entre la conciencia y la vida. Saben que la propiedad, el capital, el dinero, el trabajo asalariado, etc., no son precisamente quimeras ideales de sus cerebros, sino creaciones muy prácticas y muy materiales de su autoenajenación (Selbstentfremdung), que solo podrán ser superadas, asimismo, de un modo práctico y material (Löwy, 2010:

133).

Evidentemente, Marcuse y los frankfurtianos eran muy conscientes de las dificultades de dar este paso, pero también entendían que el test histórico del fascismo no permitía ya determinadas ingenuidades, puesto que, como sintetizó admirablemente Löwenthal, ¿no demostraba esta dramática experiencia que había sido precisamente la clase trabajadora la que les había abandonado?

Ha de insistirse en cómo, con su análisis de la «matriz sombartiana», Foucault busca discutir en qué medida el trauma fascista nacionalsocialista impulsa diagnósticos erróneos respecto a la exagerada función totalitaria estatal tanto en el ordoliberalismo alemán como en la reflexión frankfurtiana sobre la industria cultural y sus efectos ideológicos. En esta, «los procesos de masificación van a ser por vez primera pensados no como sustitutivos, sino como constitutivos de la conflictividad estructural de lo social. Lo cual implica un cambio en profundidad de perspectiva: en lugar de ir del análisis empírico de la masificación al de su sentido en la cultura, Adorno y Horkheimer parten de la racionalidad que despliega el sistema —tal y como puede ser analizada en el proceso de industrialización-mercantilización de la existencia social— para llegar al estudio de la masa como efecto de los procesos de legitimación y lugar de manifestación de la cultura en que la lógica de la mercancía se realiza» (Barbero, 1987: 48).

Si bien aquí la problemática cultural pasa a convertirse por vez primera para las izquierdas en espacio estratégico desde el cual pensar las contradicciones y el bloqueo de la negatividad social, lo hace desde un ángulo, según Foucault, «inflacionario», un modo ideológico de pensar la crisis desde la izquierda que obstaculiza las nuevas fuerzas concretas de la imaginación política que se están desarrollando desde los sesenta y en experiencias que no son europeas.

¿Por qué Foucault, quien, como han señalado algunos comentaristas, no es más que un «marcuseano vestido de estructuralista» (Whitebook, 2002), se centra tan críticamente en la figura de Marcuse? Es como si Foucault, relacionando

provocadoramente el modernismo reaccionario con una posición tan prestigiosa en ámbitos contraculturales y estudiantiles como la de Marcuse, quisiera, por un lado, mostrar las sobrecargas críticas del freudomarxismo y el hegelianismo dialectico en busca de la totalidad. Siguiendo el esquema hegeliano, Marcuse percibe dos características básicas de la sociedad unidimensional. En primer lugar, las fuerzas e intereses que se oponían al capitalismo en etapas anteriores son ahora absorbidas por este. En segundo lugar, al mismo tiempo, el capitalismo en su modalidad histórica actual es capaz de administrar y movilizar sistemáticamente el estrato pulsional humano, de modo que incluso los elementos de oposición que se hallan en el inconsciente son ahora fácilmente reconducidos: devienen utilizables y manipulables por aquello a lo que se oponen. La consecuencia de ello es que «el poder de lo negativo, ampliamente incontrolado en los estados anteriores de desarrollo de la sociedad, es dominado y se convierte en factor de cohesión y de afirmación. Los individuos y las clases reproducen la represión sufrida mejor que en ninguna época anterior, pues el proceso de integración tiene lugar, en lo esencial, sin un terror abierto: la democracia consolida la dominación más firmemente que el absolutismo, y la libertad administrada y la represión instintiva llegan a ser las fuentes renovadas sin cesar de la productividad» (Marcuse, 1972, p. 96).

La sociedad industrial avanzada anula toda tensión cultural ligada a la «sublimación» mediante la entronización de una racionalidad tecnológica cuya negativa a la participación en esta materialización solo es superada por la unificación en la relación de opuestos como hombre-naturaleza y trabajo-mercancía. Esta encuentra su máxima expresión en la cultura popular al brindar una base material de satisfacción, pues «dicha cultura hace posible la masificación» (Marcuse, 1972, p. 96). Marcuse identifica lo popular masivo como el fundamento de la desublimación (Marcuse, 1972: 102). El carácter unidimensional de la civilización descrita por Marcuse es un rasgo consecuente de la represión ejercida sobre la sexualidad, un diagnóstico que Foucault no comparte, como se observa en La voluntad de saber. Esto quiere decir que, si para el frankfurtiano, la sociedad unidimensional es el producto de un mecanismo represivo que anula la dimensión polimorfa del erotismo, Foucault encamina su crítica a descubrir, en términos positivos, en qué medida la

producción de discursos represivos del sexo implementa mecanismos de poder normalizadores (disciplinarios) que se extienden gracias a las instituciones, las cuales son capaces de transformar el control del deseo sexual en discurso.

A la hora de esclarecer este diálogo polémico con las tesis foucaultianas acerca de la función del liberalismo debemos también tener en cuenta el análisis que, años antes, Marcuse había realizado de lo que denomina la «cultura afirmativa». Marcuse parte del diagnostico de que, en realidad, no existe una oposición fundamental entre el Estado liberal y el autoritario, sino una funesta continuidad. Según él, «es el liberalismo mismo el que "genera" al Estado total-autoritario como si este fuera su realización final en un Estado avanzado de desarrollo» (Marcuse, 1970: 27). Bajo estas premisas, el «Estado autoritario» no sería sino una transformación defensiva dentro del mismo orden social liberal: ese autoritarismo estatal es una nueva forma histórica del capitalismo, que se fundamenta ideológicamente como un movimiento de repliegue bajo la unificación universalista de la sociedad, el organicismo naturalista y el «realismo heroico» propio de cierto existencialismo. «La plausibilidad del racionalismo liberal se quiebra cuando debido a la agudización de las contradicciones sociales y de las crisis económicas, la "armonía" general se vuelve cada vez más improbable; en este punto la teoría liberal tiene que recurrir también a justificaciones irracionales. La critica racional se elimina a si misma; está demasiado dispuesta a reconocer privilegios y dotes "naturales"» (Marcuse, 1970: 26).

Precisamente por la capacidad del capitalismo de absorber toda crítica, todo elemento negativo bajo la ilusión de la superación de la relación dialéctica entre señores y siervos, aparece, para Marcuse, la necesidad de un análisis más profundo de la dinámica cultural, de la forma en que el capitalismo hegemoniza los elementos críticos dentro de su propia tradición cultural. Este movimiento de deformación, sin embargo, lejos de plantearse como una tensión hegemónica con las fuerzas subalternas es entendido desde la misma idea de la cultura afirmativa, desde la distinción entre «civilización» y «cultura», pero en una dirección diferente de la de Sombart. La sociedad unidimensional, no obstante, modifica esa misma dominación porque llega a destruir hasta ese único ámbito

interior de libertad:

Lo que se presenta ahora no es el deterioro de la alta cultura que se transforma en cultura de masas, sino la refutación de esta cultura por la realidad. La realidad sobrepasa su cultura. El hombre puede hacer hoy más que los héroes y semidioses de la cultura; ha resuelto muchos problemas insolubles. Pero también ha traicionado la esperanza y destruido la verdad que se preservaban en las sublimaciones de la alta cultura (Marcuse, 1972: 86).

En la sociedad unidimensional, por tanto, hasta el concepto de alienación pierde su sentido, en tanto que se vuelve total: «La gente se reconoce en sus mercancías; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina. El mecanismo que une el individuo a su sociedad ha cambiado, y el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que ha producido» (Marcuse, 1972: 55). La subjetividad, al ser sometida a falsas necesidades producidas por el sistema, se ve alienada. Y ello en una medida tal que acaba plenamente identificada con el sistema que la aliena: «Acabo de sugerir que el concepto de alienación parece hacerse cuestionable cuando los individuos se identifican con la existencia que les es impuesta y en la cual encuentran su propio desarrollo y satisfacción. Esta identificación no es una ilusión, sino realidad. Sin embargo, la realidad constituye un estadio más avanzado de la alienación. Esta se ha vuelto enteramente objetiva; el sujeto alienado es devorado por su existencia alienada […]Si el trabajador y su jefe se divierten con el mismo programa de televisión y visitan los mismos lugares de recreo, si la mecanógrafa se viste tan elegantemente como la hija de su jefe, si el negro tiene un Cadillac, si todos leen el mismo periódico, esta asimilación indica, no la desaparición de las clases, sino la medida en que las necesidades y satisfacciones que sirven para la preservación del “sistema establecido” son compartidas por la población subyacente» (Marcuse, 1972: 48).

Desde la perspectiva de esta situación que, en términos marxianos corresponde a la «subsunción» real, no nos encontramos ya ante un

proceso de alienación al uso, sino de producción de subjetividad. Bajo las condiciones de un creciente nivel de vida, la disconformidad con el sistema aparece como socialmente inútil, y aún más cuando implica tangibles desventajas económicas y políticas y ponen en peligro el buen funcionamiento del conjunto. Ya no hay más que una dimensión, la unidimensionalidad, porque hasta esa dimensión crítica subjetiva en la que la cultura burguesa permitía la libertad individual del individuo ha sido absorbida: «Hoy en día este espacio privado ha sido invadido y cercenado por la realidad tecnológica. La producción y la distribución en masa reclaman al individuo en su totalidad, [...]. Los múltiples procesos de introyección parecen haberse osificado en reacciones casi mecánicas. El resultado es, no la adaptación, sino la mímesis, una inmediata identificación del individuo con su sociedad y, a través de esta, con la sociedad como un todo» (Marcuse, 1972: 40). Al llegar a este punto, la dominación —disfrazada de una falsa opulencia y libertad— se extiende a todas las esferas de la existencia pública y privada, integra toda oposición auténtica, absorbe todas las alternativas críticas. «La racionalidad tecnológica revela su carácter político a medida que se convierte en el gran vehículo de una dominación, más acabada, creando un universo verdaderamente totalitario en el que sociedad y naturaleza, espíritu y cuerpo, se mantienen en un estado de permanente movilización para la defensa de este universo» (Marcuse, 1972: 48).

Evidentemente, varios problemas aparecen aquí. En primer lugar, si esta visión tan cerrada no termina sobrevalorando la capacidad de dominación de la ideología hegemónica. Como ha señalado Terry Eagleton, aquí es posible hablar de una sobrestimación de la ideología dominante: bajo este punto de vista, «la sociedad capitalista languidece atenazada por una reificación omnipresente, que va desde el fetichismo de la mercancía y los hábitos del habla a la burocracia política y al pensamiento tecnológico. Este monolito inconsútil de una ideología dominante está aparentemente desprovisto de contradicciones —lo que significa, de hecho, que Marcuse y Adorno lo toman en su valor nominal, juzgándolo como desearía mostrarse—. Si la reificación ejerce su dominio por doquier, esto debe incluir presumiblemente los criterios por los que en primer lugar juzgamos la reificación —en cuyo caso no seríamos capaces de identificarla en absoluto, y la crítica de la Escuela de

Frankfurt tardía deviene imposible—. La alienación final sería no saber que estamos alienados. Caracterizar una situación de reificada o alienada es señalar implícitamente las prácticas y posibilidades que sugieren una alternativa a ella, y que puedan volverse así criterio de nuestra condición alienada» (Eagleton, 2005: 170).

¿Qué sucede si, frente a la ilusión óptica sombartiana, el verdadero dispositivo social de nuestras sociedades no funciona desde la hegemonía totalitaria de la identidad, la homogeneidad o la universalidad, sino desde el puro dinamismo de la diferenciación y la multiplicidad no centralizada de la empresa, los sistemas competitivos de innovación permanente y desde la movilización incesante de una diferencia radicalizada? ¿No deberíamos por tanto de tener precaución ante determinadas categorías como la de «sociedad de masas»? ¿No recae así nuestro diagnóstico en una sobrecarga melancólica incapaz de pensar la tensión del presente?

Y en esa medida, han de darse cuenta que nos encontramos en una encrucijada donde, por supuesto, se reactivan un cierto número de viejos temas sobre la vida familiar, la copropiedad y un montón de temas críticos que son los temas críticos que vemos circular por todas partes contra la sociedad mercantil, contra la uniformización por el consumo. Y es así que —sin que haya algo como la recuperación, palabra que rigurosamente no quiere decir nada, entre la crítica que se hacía, digamos en un estilo sombartiano, más o menos desde 1900 contra esta sociedad mercantil, uniformizadora, etc., y los objetivos de la política gubernamental actual— tenemos una convergencia exacta. Unos y otros quieren la misma cosa. Simplemente se equivocan los críticos que se imaginan, cuando denuncian una sociedad digamos «sombartiana» entre comillas —quiero decir esta sociedad uniformizadora, de masa, de consumo, de espectáculo, etc.— se equivocan cuando creen estar criticando el objetivo actual de la política gubernamental. Critican otra cosa. Critican algo que sin duda estuvo en el horizonte explícito o implícito, querido o no, de las artes de gobernar de los años [veinte a los años sesenta]. Pero hemos superado este estadio. Ya no estamos en él. El arte de gobernar programado hacia los años 1930 por los ordoliberales y que ha llegado a ser hoy la programación de la mayor parte de los gobiernos en los países capitalistas, pues bien, esta programación no

busca en absoluto la constitución de este tipo de sociedad. Se trata, al contrario, de obtener una sociedad ajustada no sobre la mercancía y sobre la uniformidad de la mercancía, sino sobre la multiplicidad y la diferenciación de las empresas» (Foucault, 2006 b: 134).

Como observamos, Foucault nos brinda aquí un ejercicio de reflexión que se distancia tanto de la celebración acrítica como de la visión totalmente negativa y pesimista del mundo en el que vivimos. Lejos de pensar el momento presente como ruptura, clímax, la realización total, etc, ¿no deberíamos encontrar «[…] la humildad de admitir que el tiempo de la propia vida no es el momento básico y revolucionario de la historia, en el cual todo comienza y en el cual todo se completa? […] ¿Qué es el hoy? Uno podría decir que la tarea de la filosofía es explicar lo que es el hoy y lo que somos hoy, pero sin que nos golpeemos el pecho teatralmente diciendo que este es el momento de la perdición o el amanecer de una nueva era. No, es un día como cualquier otro, o mejor aún, es un día como ningún otro» (Foucault, 1996: 359).

Bibliografía

Brown

, Wendy (2010): «Political Theory is not a luxury», en Political Research Quarterly, 63 (3).

— (2016): El pueblo sin atributos. Barcelona: Malpaso, 2016.

Castro-Gómez

, Santiago (2010): Historia de la gubernamentalidad I, Bogotá, Siglo del Hombre.

Chignola

, Sandro (2018): Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía. Buenos Aires: Cactus.

Eagleton

, Terry (2005): Ideología. Barcelona: Paidós.

Foucault

, Michel (1976): Vigilar y castigar. México: Siglo XXI.

— (1996): «How Much Does It Cost to Tell the Truth», en: Foucault Live. New York: Semiotext(e).

— (1994): «La sociedad disciplinaria en crisis», en Estética, ética y hermenéutica III. Barcelona: Paidós.

— (2006): Seguridad, territorio, población. Buenos Aires: FCE.

— (2009): El gobierno de sí y de los otros. Buenos Aires: FCE.

— (2009b): Nacimiento de la biopolítica. Madrid: Akal.

— (2012): «La seguridad y el Estado», en El poder, una bestia magnífica. Buenos Aires: Siglo XXI.

— (2018): ¿Qué es la crítica? Buenos Aires: Siglo XXI.

Habermas

, Jürgen (et.al.) (1980): Conversaciones con Marcuse. Barcelona: Gedisa, 1980.

Haidar

, Victoria (2016): «Sociedad de masas: lecturas procedentes del ordoliberalismo», en Sociológica, año 31, número 88, pp. 29-64.

Hardt

, Michael y

Negri

, Antonio (2004): Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio. Barcelona: Debate.

Jay

, Martin (1974): La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt. Madrid: Taurus.

Lamo

de

Espinosa

, Emilio (1981): La teoría de la cosificación. De Marx a la Escuela de Francfort. Madrid: Alianza.

Löwy

, Michael (2010): La teoría de la revolución en el joven Marx. Buenos Aires: Herramienta.

Marcuse

, Herbert (1968): El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada. Barcelona: Seix Barral.

Martín Barbero

, Jesús (1987): De los medios a las mediaciones. Barcelona: Gustavo Gili.

Rancière

, Jacques (2006): El odio a la democracia. Buenos Aires: Amorrortu.

— (2010): El espectador emancipado. Pontevedra: Ellago.

— (2016): «La difícil herencia de Foucault», en Varios, Gobierno y desacuerdo. Diálogos interrumpidos entre Foucault y Rancière, Villa del Mar: Communes.

Vázquez García

, Francisco (2005): Tras la autoestima. San Sebastián: Hiru.

Whitebook

, Joel (2002): «Michel Foucault, a marcusean in structuralist clothes», Thesis Eleven, nº 71.

Zamora

, Daniel,

Behrent,

Michael C. (comps.) (2016): Foucault y el neoliberalismo. Buenos Aires: Amorrortu.

Žižek

, Slavoj (2007): En defensa de la intolerancia. Madrid: Sequitur.

160 Este artículo se incluye dentro del Proyecto de Investigación «Gobierno de sí y políticas de la subjetividad en el contexto de la crisis de la racionalidad neoliberal» (FFI2016-76856-R).

161 «Otros se acomodan con menos facilidad a esta posición. La fe progresista es para ellos demasiado ingenua y el consenso demasiado sonriente. Han tomado, también, sus lecciones de marxismo. Pero su marxismo no era el de la fe en la historia y en el desarrollo de las fuerzas productivas. Era, en teoría, el de la crítica que revela el revés de las cosas —la verdad de la estructura bajo la superficie de la ideología, o la explotación debajo de las apariencias del derecho y la democracia. Era, en práctica, el de las clases o mundos que se oponen y de la ruptura que divide la historia en dos. Por tanto, soportan mal que el marxismo haya contrariado sus esperanzas, que la historia, la malvada, la que no se interrumpe, imponga su reino. Al respecto del 68, que fue el último gran destello en Occidente, su entusiasmo se ha tornado resentimiento. No han renunciado, sin embargo, a la triple inspiración de la lectura de los signos, de la denuncia y de la ruptura. Solo han desplazado la mira de la denuncia, y cambiado de ruptura temporal. En un sentido, siempre critican la misma cosa: el reino del consumo, ¿qué es si no el reino de la mercadería? El principio de ilimitación, ¿no es el del capitalismo? Pero el resentimiento hace girar la máquina al contrario, invierte la lógica de las causas y de los efectos» (Rancière, 2006: 124-5).

162 «Estoy bastante segura de que necesitamos destacar, más que ocultar, nuestra tendencia a formular grandes preguntas, quizás sin respuesta, a problematizar términos, explorar normas discursivas y significados, desarrollar genealogías de los dilemas y los peligros contemporáneos, a desestabilizar más que a aceptar los dados que gobiernan la vida política contemporánea. Necesitamos transmitir el valor de nuestro quehacer, moldeándolo públicamente de la manera más pedagógicamente enfática que podamos, explicando convincentemente a un público amplio que meterse con la naturaleza del poder, las condiciones de la democracia, las paradojas del universalismo, los peligros de la identidad y los deslizantes sentidos del pluralismo, vale la pena. Necesitamos pararnos con confianza y cierto encanto para defender la

importancia de este trabajo e insistir en su contribución, por más indirecta que sea, al conocimiento y la práctica de la política. Esto significa recordarnos a nosotros mismos, a nuestros colegas de la ciencia política y al público, que las luchas sobre los significados, las normas, las historias y las interpretaciones son esenciales y no opcionales, y mucho más relevantes lo son para comprender e involucrarse en la vida política. Pero esto no equivale a decir que nuestro trabajo va a tener o debería tener una aplicación o un efecto directo. Esa manera de concebir la relación entre la vida política y la intelectual, y entre la teoría y la política, ni nos sirve ni nos va a salvar» (Brown, 2010: 683).

163 Como señala M. Lazzarato: «Deleuze ofrece otra importante indicación para definir las sociedades disciplinarias. Sabemos que la escuela, la fábrica, el hospital, el cuartel son dispositivos para encerrar la multiplicidad. Pero, más profundamente, dice Deleuze, lo que «está encerrado es el afuera». Lo que está encerrado es lo virtual, la potencia de metamorfosis, el devenir. Las sociedades disciplinarias ejercen su poder neutralizando la diferencia y la repetición y su potencia de variación (la diferencia que va difiriendo), subordinándola a la reproducción. [...] Encerrar el afuera, encerrar lo virtual, significa neutralizar la potencia de invención y codificar la repetición para quitarle toda potencia de variación, para reducirla a una simple reproducción. En las sociedades disciplinarias, las instituciones, sean las del poder o las del movimiento obrero, no conocen el devenir». El adiestramiento de los cuerpos tiene por función impedir toda bifurcación, retirarle al acto, a la conducta, al comportamiento, toda posibilidad de variación, toda imprevisibilidad» (Lazzarato, 2006: 79).

164 Es muy significativo que, para explicar esa dinámica de atomización amorfa que advierte de la desintegración social y de la parálisis moral de las élites rectoras, Rüstow y Röpke apelen a una crítica que recoge elementos del discurso contrarevolucionario de Edmund Burke: «La sociedad [...] ha perdido su estructura delicadamente articulada, tanto horizontal como verticalmente, y es presa de un proceso de pulverización, de disgregación y de disolución que la transforma en un montón de arena de individuos. Estos granos de arena que son los individuos son entonces arremolinados en montones circunstancial y mecánicamente,

precisamente en las “masas” de las grandes ciudades, el “público”, los centros industriales, los sindicatos que agrupan millones de individuos, los partidos y plebiscitos de masa, sin verdadero aglutinante interno [...], sin auténtica comunidad y sin dirección por verdaderas autoridades». (Haidar, 2016: 34).

165 Repárese en esta conversación entre Habermas y Marcuse: «Habermas: De modo que solo en ese momento comenzó Freud a ser importante para usted, en el sentido de que la construcción de una psicología social marxista empezó a ser vista como una posibilidad...

Marcuse: ...como una necesidad; sí, como una necesidad. Lo que estaba detrás de todos estos trabajos era la realidad del fascismo, y la realidad del fascismo tenía que ser explicada en conceptos de la teoría de Marx, no arreglados ad hoc, sino desarrollados a partir de la teoría misma de Marx. Y a este respecto, en el psicoanálisis parecía descubierta toda una profunda capa del comportamiento humano que quizá pudiera proporcionar una clave para responder a la pregunta de por qué en 1918/19 todo se había ido a pique. ¿Por qué todo ese potencial revolucionario, históricamente extraordinario, no solamente no había sido utilizado, sino que había quedado despilfarrado para muchos decenios, e incluso aniquilado? El psicoanálisis, sobre todo la metapsicología de Freud, parecía prestar una ayuda en la clarificación de las causas». (Habermas, 1980: 45).

Introducción a una vida no neoliberal

Ester Jordana

En 1977, Michel Foucault escribía un Prefacio a la traducción inglesa del Anti-Edipo de Deleuze y Guattari titulado «Introducción a una vida no fascista». Un breve y precioso texto donde Foucault enfatizaba el modo en que el Anti-Edipo era un libro que permitía luchar no solo contra el fascismo histórico, decía, sino contra aquel que «reside en cada uno de nosotros» (Foucault, 1977: 2). Cuarenta años después, sin embargo, no es el fascismo sino el neoliberalismo el que ha conseguido habitarnos. Nos sentimos tentadas, por tanto, a hacer el experimento de retomar ese texto sustituyendo sin más el término fascismo por el de neoliberalismo en las mismas preguntas que se hacía Foucault:

¿Cómo hacer para no volverse fascista neoliberal incluso cuando (sobre todo cuando) uno cree ser un militante revolucionario? ¿Cómo desembarazar del fascismo neoliberalismo nuestro discurso y nuestros actos, nuestro corazón y nuestros placeres? ¿Cómo hacer salir de su refugio al fascismo neoliberalismo que se incrustó en nuestro comportamiento? (Foucault, 1977: 2)

Ese desplazamiento nos obliga formular algunas preguntas: en primer lugar, ¿cómo operan los «discursos», los «actos», los «corazones» y los «placeres» neoliberales?, ¿cómo se despliega el neoliberalismo en nuestro «comportamiento» y en nuestras formas de vida? y, en segundo lugar y de forma un tanto más arriesgada, si el Anti-Edipo es un libro contra el fascismo, ¿podría leerse Historia de la sexualidad como un libro contra el neoliberalismo? Para responder a estas preguntas, proponemos un recorrido en dos momentos: en primer lugar, situando algunas cuestiones en torno a los desplazamientos que opera la gubernamentalidad neoliberal en relación al liberalismo a partir de los análisis que Foucault realizó en el curso de El nacimiento de la biopolítica (2007) y, en segundo

lugar, desplegando cómo las investigaciones que Foucault emprende a partir del curso de El gobierno de los vivos (2014) podrían leerse como la exploración de formas de resistencia a la vida neoliberal.

Gobernar una población

El curso de El nacimiento de la biopolítica (2007) tiene un estatuto extraño en el corpus de investigaciones foucaultianas. En primer lugar, es el único curso en que el autor se sitúa en los límites históricos del presente abordando textos políticos y económicos contemporáneos y, en segundo lugar, es un curso que no dará lugar a ninguna publicación y tampoco será retomado, como era habitual en sus investigaciones, en ninguna otra conferencia o artículo. Por otro lado, en continuidad al curso anterior de Seguridad, Territorio, Población (2006d), es un curso que se sitúa en un momento de impasse. Foucault trata de volver sobre sus propios pasos para considerar que el diagnóstico de las sociedades disciplinarias que tanto había analizado en años anteriores es un diagnóstico que conviene revisar a la luz de las transformaciones contemporáneas. En ese contexto, Foucault apuntaba en el curso de Seguridad, Territorio, Población (2006d) que la noción de seguridad y las tecnologías asociadas a la misma permiten una aproximación que conviene distinguir, tanto técnica como conceptualmente, de la disciplina. En el paso del liberalismo al neoliberalismo parece operarse un desplazamiento que, si bien no genera la desaparición de los mecanismos normalizadores que caracterizaban las sociedades liberales, sí los reorganiza «reactivando» e «intensificando» de otro modo la relación entre los mecanismos jurídicos y los mecanismos disciplinarios (Foucault, 2006d: 25). El desplazamiento operado por los mecanismos de seguridad, dirá, concebirá el espacio como un medio desde la perspectiva de los fenómenos que acontecen en él; actuará de manera mucho más tolerante respecto a los acontecimientos y el modo en que se relacionan; y modificará la noción binaria que se establecía entre lo normal y lo anormal a partir de una normalización concebida como la relación entre distintas curvas de «normalidad» (Foucault, 2006d: 30-85). Se tratará, en suma, de gobernar una población

comprendida como una multiplicidad de fenómenos y de relaciones. El «nacimiento de la biopolítica» es, pues, el correlato de una tecnología de gobierno que operará sobre la población concebida desde una escala múltiple y relacional.

Por tanto, parece que Foucault establece una relación entre el desplazamiento que llevaría del liberalismo al neoliberalismo con una intensificación de una gubernamentalidad biopolítica que, si bien como señalábamos, reinscribe en su seno los mecanismos disciplinarios y jurídicos a través de las tecnologías de seguridad, opera mucho más intensamente sobre la escala de la población a partir de mecanismos oscilatorios y regulatorios. Por tanto, se trata de volver sobre el concepto de biopolítica de otro modo, a saber, como una escala que permitirá generar estrategias de gobierno que desplazarán los mecanismos disciplinarios. Ahora bien, ¿cómo se pueden generar estrategias de gobierno que incidan sobre las conductas, pensamientos y emociones particulares sin desplegar mecanismos de vigilancia continua sobre las mismas? Foucault examinará cómo el homo economicus, lejos de constituir una figura antropológica, opera como una interfaz que va a permitir un gobierno de sí a partir de técnicas y estrategias de una gubernamentalidad ambiental.

Genealogía del homo economicus

Foucault sitúa la genealogía del homo economicus (Foucault, 2007: 311) a partir de la transformación que el empirismo inglés del siglo

xvii

(con Locke o Hume) vehicula en el modo de concebir al sujeto. En el seno de la filosofía empirista, señala, surge la conceptualización de un «sujeto de elecciones individuales a la vez irreductibles e intransmisibles» (Foucault, 2007: 311) que constituirá la base de la caracterización del sujeto de interés. Un sujeto que aparece por primera vez «como una forma de voluntad a la vez inmediata y absolutamente subjetiva» (Foucault, 2007: 313). Es decir, ya no se

trata de un sujeto que «se define tanto por su libertad, por la oposición del alma y el cuerpo, por la presencia de un foco o núcleo de concupiscencia más o menos marcado por la caída o el pecado» (Foucault, 2007: 311) sino de un sujeto animado por una dinámica inmediata y egoísta. Foucault señala que el liberalismo se apoyará en esa concepción para postular, a partir de los fisiócratas y posteriormente con Smith o Bentham, cómo ese sujeto que opera libremente en base a su propio interés constituirá, a través de la dinámica de mercado y de modo ciego para sus actores, un bien general.

Foucault postula que ese sujeto de interés conforma una heterogeneidad constitutiva respecto al sujeto jurídico. El sujeto jurídico, señala, se mueve a partir de una negatividad y una aceptación de la renuncia de sí mismo. Por el contrario, el sujeto de interés que se concebirá como punto de anclaje del mercado está animado por una voluntad inmediata. Por tanto, dirá Foucault, «el mercado y el contrato funcionan exactamente al revés el uno del otro» (Foucault, 2007:317). Si bien ese sujeto de interés es en el que se apoyarán los liberales para erigir como máxima la necesidad de un principio de limitación ante el gobierno del soberano, esa heterogeneidad entre sujeto jurídico y el sujeto económico, prosigue Foucault, estaría en la base de todo un conjunto de problemas políticos y epistemológicos que no dejarán de plantearse a lo largo de los siglos

xviii

y

xix

. Tanto Bentham como Beccaria piensan desde la confluencia del sujeto liberal y el sujeto de derecho tratando de conjugarlos.

A esa suerte de desajuste entre un sujeto de derecho y un sujeto de interés vendrá a sumársele, con la aparición de las ciencias humanas, un sujeto psi que no encaja ni en uno ni en otro en tanto que no se concibe, como el sujeto de derecho, desde la codificación de lo permitido y lo prohibido y tampoco se concibe, como el sujeto de interés, como orientado positivamente hacia unos fines y metas

que arraigan en una voluntad. El sujeto psi, como Foucault había analizado en investigaciones anteriores (2010, 2008, 2006a), estará atravesado por la escansión entre lo normal y lo anormal que clasifica las conductas, afectos o pensamientos que son susceptibles de considerarse como patológicos y determina cuál es la terapéutica que permitirá resituarlos en el orden «normal».

A lo largo del siglo

xix

ese sujeto psi no dejará de componerse con dificultad tanto con el sujeto de interés como con el sujeto jurídico en tanto que, como vemos, operan en tres órdenes distintos: una voluntad inmediata que opera positivamente; una renuncia codificada que opera negativamente; y una normalidad clínica que opera oscilando entre lo negativo y lo positivo. Todos los análisis efectuados por Foucault en los años setenta en relación a cómo las sociedades disciplinarias articulan los vínculos entre el sujeto psi, el sujeto jurídico y el sujeto de interés pueden situarse en ese espacio problemático. En primer lugar, el panóptico caracterizaba una tecnología que se correspondería con los principios liberales de un «gobierno limitado» ya que, gracias a la vigilancia, permite intervenir tan solo cuando sea necesario (Foucault, 2007:89). En segundo lugar, la caracterización de la «peligrosidad social» de determinados individuos que deben «corregirse» a partir de una organización disciplinaria introduce el sujeto psi en el orden jurídico a través de la psiquiatría penal. Por último, el nacimiento y la permanencia de la prisión como pieza fundamental de los dispositivos disciplinarios donde esa articulación entre vigilancia permanente y corrección de la conducta se compone con todo un conjunto de estrategias de normalización. Todos esos análisis efectuados a lo largo de los años setenta pivotaban de algún modo sobre las dificultades con que se topa el despliegue de la gubernamentalidad liberal para conjugar el sujeto de interés que constituye con el sujeto jurídico que la precede y con el sujeto psicológico que se configura en el siglo

xix

.

El neoliberalismo no es una antropología

En los análisis que Foucault realiza en torno a las transformaciones políticas y conceptuales que comportaría el neoliberalismo uno de los ejes que capta su atención es, justamente, cómo vendría a postularse como un método de análisis capaz de resolver, hasta cierto punto, esas antinomias entre el sujeto de interés, el sujeto jurídico y el sujeto psi. Si bien Foucault remarca una y otra vez que hay que tomar las tesis de los autores neoliberales en su carácter particular y minoritario, trata de mostrar cómo, efectivamente, puede leerse en sus elaboraciones una suerte de pendiente a partir de la cual, desde esos postulados, la gubernamentalidad liberal bascula hacia otros modos y tecnologías. En ese marco, podemos ver cómo Foucault recalará en el modo en que el neoliberalismo deshace, en efecto, la dimensión antropológica que se había articulado en torno a la gubernamentalidad liberal: lo reseñará, en primer lugar, en relación a su concepción del trabajo y, en segundo lugar, en relación al análisis de la criminalidad. Resumimos, pues, brevemente el modo en que Foucault se hace eco de ambas transformaciones (Foucault, 2007: 255-293).

Los neoliberales parten de la premisa de que en la economía política clásica el trabajo ha sido una dimensión hasta cierto punto inexplorada. La razón es que, en términos generales, el trabajo había sido reducido al factor tiempo, esto es, a un análisis en términos de «horas de trabajo» (así, por ejemplo, Ricardo) o, como mucho, a un factor de producción (Keynes). Los autores neoliberales (Foucault cita aquí a Schultz, a Becker y a Mincer) señalan que esas aproximaciones no habrían considerado el trabajo desde el punto de vista de un análisis económico. El trabajo en el seno de la economía clásica es considerado según estos autores, en su forma «abstracta» y no contemplado y analizado en su práctica concreta.

Si bien Foucault remarca la ausencia de referencias a Marx en los autores neoliberales, ficciona una discusión con él en que los neoliberales le dirían que, en el fondo, pese a dar una importancia fundamental al trabajo, su teoría lo concibe como una «fuerza» que

se vende durante un período determinado. Para Marx, prosigue Foucault, la culpa de esa «abstracción» es, justamente, del propio capitalismo. Los neoliberales, sin embargo, achacarán esa abstracción a las categorías de la economía clásica que ha concebido el trabajo a partir de la variable del tiempo. Esa falta de conceptualización habría posibilitado que se desplegase sobre la cuestión del trabajo «toda una filosofía, toda una antropología, toda una política cuyo representante es precisamente Marx» (Foucault, 2007: 259). En efecto, Marx había concebido el trabajo desde una perspectiva antropológica, a saber, como aquella actividad a través de la cual el hombre transforma la naturaleza y se separa de ella.

Por tanto, los neoliberales efectúan, para Foucault, una «mutación epistemológica esencial» (Foucault, 2007: 259). Desplazan la atención de los mecanismos de producción, intercambio y consumo hacia un enfoque distinto: «el estudio y el análisis del modo de asignación de recursos escasos a fines que son antagónicos» (Foucault, 2007: 260). Una teoría que sitúa el foco del análisis en la «racionalidad interna» de los comportamientos humanos. La economía dejaría de ser así el análisis de un proceso de producción para pasar a ser el análisis de una actividad: «la programación estratégica de la actividad de los individuos» (Foucault, 2007: 261). Desde esa perspectiva, no se trata de analizar el trabajo desde la abstracción de una «fuerza» (y el modo en que esta se inscribe en una relación de oferta y demanda) sino desde «un sujeto económico activo». El neoliberalismo (con Becker y Schultz) aborda al individuo concebido como un empresario de sí donde aquello que gestiona es su propio capital humano, es decir, «el conjunto de los factores físicos, psicológicos, que otorgan a alguien la capacidad de ganar tal o cual salario» (Foucault, 2007: 262). Un capital que se compone de factores genéticos y biológicos y de factores adquiridos a través de las distintas experiencias afectivas, educativas, laborales, etc. Por tanto, se desplaza el fundamento antropológico del trabajo en virtud de una actividad que se realiza según un conjunto de parámetros y condiciones susceptibles de análisis e intervención. En relación a ese desplazamiento, en una nota al pie del manuscrito del curso, Foucault señala:

Todos los problemas de [¿la herencia?], transmisión, educación, formación, desigualdad de niveles tratados desde un punto de vista único como elementos homogeneizables, ellos mismos reajustados a su [¿vez?], ya no en torno de una antropología, una ética o una política del trabajo, sino de una economía del capital. Y el individuo considerado como una empresa, esto es, como una inversión y un inversor [...]. Sus condiciones de vida son la renta de un capital (Foucault, 2007:274).

En segundo lugar, como indicábamos, Foucault volverá sobre esa misma cuestión en relación al análisis del «sujeto criminal» que efectúa el neoliberalismo. En el momento en que el liberalismo trataba de articular el gobierno de la peligrosidad con un sujeto susceptible de ser corregido precipitaba al sujeto jurídico hacia «una problematización psicológica, sociológica, antropológica de aquel a quien se aplica la ley» (Foucault, 2007: 289). La criminología, constituida como disciplina de saber a finales del siglo

xix

, dirá Foucault, despliega «toda una antropología del crimen» que acaba aproximando la mecánica jurídica de la ley a la lógica de la «norma». Pues bien, Foucault remarca cómo los análisis realizados desde el marco neoliberal consisten en:

[...] retomar el filtro utilitario que había sido el de Beccaria y Bentham, procurando [evitar], en la medida de lo posible, la serie de deslizamientos que había provocado el pasaje del homo economicus al homo legalis, al homo penalis y, por último, al homo criminalis: atenerse en la medida de lo posible, gracias a un análisis puramente económico, a un homo economicus y ver cómo puede analizarse el crimen, y acaso la criminalidad, a partir de ahí; con otras palabras, tratar de neutralizar todos los efectos surgidos desde el momento en que se pretendió —como sucedió con Beccaria y Bentham— repensar los problemas económicos y darles forma dentro de un marco jurídico que fuera absolutamente adecuado (Foucault, 2007:290).

En lugar de aproximar al sujeto jurídico a un sujeto psicológico que deberá ser examinado en base a la normalidad o anormalidad de sus conductas, se trataría de mantener el análisis de la criminalidad en términos de esa racionalidad de cálculo. Desde esos parámetros, Becker define el crimen como «toda acción que hace correr el riesgo a un individuo de ser condenado a una pena» (Foucault, 2007: 291). Se acabaron pues, señala Foucault, las diatribas que desdoblaban la cuestión del crimen y del criminal. Se trata ahora de situar la criminalidad en los términos de riesgo asumido, beneficio esperado y pérdida posible. Foucault reitera aquí la analogía entre el modelo de análisis del trabajo expuesto anteriormente y el modelo de la criminalidad. Se trata de cambiar el punto de vista y situarse en la perspectiva del sujeto sin precipitar sobre él, remarcará, ninguna antropología:

También en este caso se pasa entonces del lado del sujeto individual, pero sin precipitar en él, sin embargo, un saber psicológico, un contenido antropológico, así como cuando se hablaba del trabajo desde el punto de vista del trabajador, no se hacía una antropología del trabajo. Solo se pasa del lado del sujeto mismo en la medida en que [...] se lo puede tomar como el sesgo, el aspecto, la especie de red de inteligibilidad de su comportamiento que hace de este un comportamiento económico. Solo se toma al sujeto en cuanto homo economicus, lo cual no quiere decir que se lo considere totalmente así. En otras palabras, el abordaje del sujeto como homo economicus no implica una asimilación antropológica de cualquier comportamiento a un comportamiento económico (Foucault, 2007:292).

El hecho de situar los análisis de ese homo economicus en términos de una actividad y no en términos de una antropología es lo que permitirá desplegar sobre ese sujeto una forma distinta de gubernamentalidad. El homo economicus, señala Foucault, es la interfaz del gobierno y el individuo:

Quiere decir, simplemente, que la grilla de inteligibilidad que va a

proponerse sobre el comportamiento de un nuevo individuo es esa. Y esto también significa que si el individuo va a llegar a ser gubernamentalizable, si se va a poder tener influjo sobre él, será en la medida y sólo en la medida en que es homo economicus. Vale decir que la superficie de contacto entre el individuo y el poder que se ejerce sobre él, y por consiguiente el principio de regulación del poder sobre el individuo, no va a ser otra cosa que esa especie de grilla del homo economicus. El homo economicus es la interfaz del gobierno y el individuo. Y esto no quiere decir en absoluto que todo individuo, todo sujeto, sea un hombre económico (Foucault, 2007: 292).

Esa interfaz a través de la cual se deslizará la gubernamentalidad neoliberal consistirá en desplegar una gubernamentalidad ambiental que diseñará el medio en el cual los sujetos tomarán sus propias decisiones y orientarán su actividad en base a una valoración de costes y beneficios, de utilidad o riesgo. Es importante subrayar esa noción de interfaz para enfatizar cómo el gobierno neoliberal no se apoya, como venimos sosteniendo, en una antropología. El «empresario de sí», tantas veces analizado desde esa perspectiva, no constituye una suerte de nuevo sujeto cuyo fundamento antropológico sería constituirse como una empresa. Para que esa gubernamentalidad funcione será necesario generar toda una tecnología de gobierno sobre un medio que incite al sujeto a realizar determinadas conductas, a efectuar una ponderación de las opciones que se le presentan y resolver cuál es la mejor. Por tanto, se trata de gobernar el medio en que ese sujeto piensa, ama, actúa y decide. Si Foucault se interesa por los análisis de Gary Becker es porque su teoría del capital humano permite examinar una gubernamentalidad que desplaza un sujeto concebido desde una perspectiva antropológica hacia un sujeto cuya conducta puede ser gobernada en base a delimitar su campo de acciones posibles.

La forma económica de ver la vida

En su libro The Economic Approach to Human Behavior (1976)

Becker sitúa a Adam Smith y a Jeremy Bentham como antecesores de su enfoque, en especial, evoca la tesis de Bentham según la cual el cálculo utilitario de maximizar el placer y minimizar el dolor podría concebirse como un marco aplicable a cualquier conducta humana. Becker dirá que sus análisis económicos permiten, sin embargo, un marco más fructífero al postular esos principios en base a tres supuestos: maximizar el comportamiento, el equilibrio de mercado y las preferencias estables (Becker, 1976: 5). En su discurso de aceptación del premio Nobel en 1992 titulado «La forma económica de ver la vida» (1993) Becker sintetizaba su trabajo teórico señalando cómo su enfoque permitía dar cuenta de todo un conjunto de problemáticas sociales que iban más allá de las habitualmente consideradas por la ciencia económica. Se trata de considerar que el comportamiento de la gente está impulsado por motivaciones que van mucho más allá del interés propio en tanto que «el comportamiento es impulsado por un conjunto mucho más rico de valores y preferencias» (Becker, 1993:1). Sean cuales sean sus motivaciones, dirá, el comportamiento de las personas es «proyectivo» (forward-looking) y «consistente en el tiempo»: el patrón compartido es que los individuos intentan «anticipar las consecuencias inciertas de sus acciones» (Becker, 1993: 1).

El autor enfatiza cómo esa teoría permite conectar lo micro con lo macro en tanto que permite analizar el modo en que los individuos toman determinadas decisiones en base a los entornos en que estas tienen lugar, por tanto, señala, no se trata de un análisis centrado en el individuo. Ese nivel macro estará compuesto por las condiciones de mercado pero también por «leyes», «normas» y «tradiciones» (Becker, 1993:18). A partir de esas premisas, es posible analizar cómo los individuos gobiernan sus vidas en función de principios inteligibles bajo ese paradigma de análisis. Si bien Becker no postula que toda conducta humana pueda reducirse a esa grilla de inteligibilidad sí hará énfasis en que el análisis económico puede servir como un marco de encuentro entre la sociología, la antropología o la psicología. El análisis económico es, por tanto, una teoría capaz de establecer un marco de análisis empírico que permite trabajar desde las ciencias sociales y jurídicas, la historia, la política, la antropología o la psicología brindando una «base actualmente disponible para un acercamiento unificado del análisis del mundo social» (Becker: 1993:19).

El análisis del capital humano permite modular cómo desde el nivel micro e individual va a evaluarse el modo en que invertimos nuestro tiempo en relación a los beneficios que obtenemos en dimensiones macro: la cultura, la salud, la educación o el entorno moral, social y jurídico. Por tanto, todas esas esferas de la vida social, son susceptibles de ser abordadas desde el capital que son capaces de generar. La máxima de que el comportamiento humano responde a un cálculo racional de los costes y beneficios permite analizar cómo los individuos van a maximizar sus conductas ponderando el riesgo asumido en función de los beneficios esperados. El análisis de Becker parte, pues, de desbordar la concepción liberal del homo economicus como un mero sujeto de interés y la economía como un campo reducido dentro del orden social.

Como habíamos visto en relación al sistema jurídico y legal esa aproximación permitía abordar las conductas ilegales desde la perspectiva del coste que supone el riesgo a la pena en relación al beneficio obtenido. Esa maximización operaría también en nuestras relaciones afectivas. Aunque estas estén motivadas por «por el amor, la obligación, la culpa y el sentido del deber» más que por el propio interés (Becker, 1993:13) su formalización y estabilidad responden a ese mismo cálculo. El hecho de generar lazos afectivos puede ser ponderado desde un análisis de las ventajas y desventajas que supone, para determinado sujeto, el matrimonio o la crianza de los hijos. La organización de los cuidados en una familia respondería (junto a componentes culturales o capacidades innatas) a una optimización en la especialización del trabajo que se genera dentro del entorno familiar. Del mismo modo, la educación en determinados valores o el cuidado desplegado en el seno de las familias respondería también a estrategias de mantenimiento de esos vínculos y una estimación proyectiva de las expectativas de futuro de las mismas. Incluso las conductas no racionales o que no buscan esa optimización pueden ser analizados también desde ese marco de análisis bajo la siguiente premisa: basta que, ante ciertas condiciones, la «reacción no sea aleatoria con respecto a lo real», esto es, «que responda sistemáticamente a las variables del medio». Por tanto, cualquier conducta que «acepte la realidad» (Foucault, 2007: 308) será susceptible de responder de modo predictible. De ese modo, señalaba Foucault, «la economía podrá definirse como la

ciencia de la sistematicidad de las respuestas a las variables del medio» (Foucault, 2007: 308).

Vemos pues cómo a través de esos análisis se perfila una respuesta a nuestra pregunta inicial: el modo en que el neoliberalismo opera sobre nuestros «discursos», «actos», «corazones» y «placeres», el modo en que se despliega en nuestro «comportamiento» construyendo formas de vida. No lo hace interviniendo directamente sobre los mismos a través de mecanismos de vigilancia y corrección, opera bajo el supuesto de que, en un medio determinado y bajo unas condiciones específicas, nuestras decisiones, nuestras conductas o nuestros afectos responderán a las mismas de modo sistemático. Para ello, basta que el sujeto conciba su vida como un proyecto que debe conducir en un medio determinado. Gary Becker iniciaba su libro con la siguiente máxima de George Bernard Shaw: «Economy is the art of making the most of life» (Becker, 1976: 3).

La verdad neoliberal como interfaz de gobierno

La gubernamentalidad neoliberal es, por tanto, una gubernamentalidad relacional que desborda los parámetros institucionales de la sociedad disciplinaria a través de todo un conjunto de estrategias que se desplegarán en una gubernamentalidad ambiental. Se trata de diseñar un medio de vida que opere, a imagen del mercado, como un mecanismo de «verificación» de las capacidades y posibilidades de cada sujeto, de ahí que Foucault enfatizase que el homo economicus no es un sujeto antropológico es una interfaz: es lo que permite conectar, efectivamente, el modo en que los sujetos se gobiernan a sí mismos y el modo en que son gobernados. Para que esa gubernamentalidad funcione el individuo debe concebir el medio como un espacio de maximización de sus recursos estimando cuáles son los riesgos, cuáles son las consecuencias de sus acciones, qué ventajas e inconvenientes operan entre la acción o la inacción, entre una elección y otra. Desde ahí podemos caracterizar algunas de las dimensiones transversales de esa gubernamentalidad neoliberal.

El neoliberalismo opera a través de la nivelación de los distintos ámbitos de la vida desde una única lógica: el medio afectivo, el medio cultural, el medio moral, el medio jurídico, el medio pedagógico podrán ser concebidos transversalmente como medios en el seno de los cuales los individuos actúan, piensan y deciden en base a esa ponderación racional de los costes y beneficios de su acción. Esa nivelación comporta que esos ámbitos más o menos heterogéneos e inconmensurables se sitúen en un mismo plano de relaciones e interferencias recíprocas. Ya no será la espacialidad disciplinaria la que defina los límites del espacio privado, el espacio jurídico, el pedagógico, el espacio cultural y el de trabajo. Se tratará de reinscribir esas espacialidades en un medio que determinará sus propias escalas de intervención, sus formas de acceso y exclusión, sus formas de adaptabilidad y funcionamiento. La vida se despliega así en un medio de medios a través de los cuales el sujeto deberá decidir cómo «invierte» su tiempo en cada uno de ellos y cuál es el rédito comparativo que extraerá de esa inversión: invertir en el cuidado del propio cuerpo y de la salud para mejorar el capital biológico; invertir en la propia formación y aprendizaje para mejorar el capital educativo; invertir en experiencias, saberes, conocimientos para mejorar el capital cultural; invertir en relaciones para mejorar el capital afectivo, etc. No hay pues, un grado cero del capital humano: todos los individuos poseen un capital relativo a los demás. Desde esa perspectiva, para que ese cálculo funcione, el medio (afectivo, jurídico, cultural, educativo, etc.) debe constituirse en un espacio de «verificación de sí» un espacio capaz de proveer al individuo tanto de indicadores de su rendimiento (y los mecanismos necesarios para incrementarlo en la medida que invierta tiempo y esfuerzo) como de su «valor» en virtud de la posición relativa que alcanza respecto a los demás. Por tanto, serán necesarios todo un conjunto de indicadores de nuestras competencias (afectivas, educativas, profesionales, etc.) y de mecanismos de estimación de las mismas (encuestas de satisfacción, likes, número de visitas) que nos permitan ponderar ese «valor de sí» que fluctúa constantemente en virtud de los cambios del propio medio.

En segundo lugar, es necesario operar en base a una temporalidad que, desbordando el marco antropológico, ya no será el tiempo de una vida, de una biografía. El tiempo operará en base a una lógica

proyectiva (forward-looking) que permitirá ordenar y secuenciar el propio tiempo concebido como un recurso. Un tiempo que multiplicará distintos órdenes de temporalidad en virtud de cada uno de esos proyectos. Nos moveremos entonces entre temporalidades vinculadas a proyectos a largo, corto y medio plazo teniendo que modular constantemente el tiempo dedicado a unos y otros. Proyectar en base a determinados objetivos comporta priorizar los tiempos, jerarquizar a qué nos dedicamos en virtud de un cálculo y una estimación de resultados. La lógica proyectiva comporta, pues, una constante evaluación y ponderación de ese principio de maximización que estaría en la base de todo criterio de decisión. De ese modo, considerar el tiempo como un recurso limitado desde esa lógica proyectiva operará, en el marco de ese análisis económico, como un principio de jerarquización: ponderar qué ámbito de nuestra vida es más importante en cada momento, cuánto tiempo podemos dedicar a unos ámbitos en relación a los otros, cómo optimizar nuestra vida en relación a los desequilibrios que se generan entre ellos.

En tercer lugar, el medio en que se despliega la vida debe concebirse como un espacio de satisfacción y cumplimiento de esas inversiones. Un espacio de correspondencia entre aquello a lo que dedicamos nuestro tiempo y la satisfacción esperada. La vida debe concebirse como un espacio inmanente de rendimiento y satisfacción de nuestros esfuerzos e inversiones, un espacio inestable de modulación que nos permitirá reasignar los tiempos y reconfigurar los cálculos cuando las estimaciones que habíamos efectuado no responden a lo esperado. Para ello, cualquier correlación que escape a esa estimación deberá ser codificada como un error, como un fracaso en la estimación del cálculo entre los recursos que se dispone y el proyecto a realizar. Cuando la vida no nos devuelve efectivamente aquello que esperamos de ella, es necesario que revisemos el propio sistema de inversión, que identifiquemos en qué hemos fallado y cómo podemos mejorar el proceso. Las «empresas/sujetos» quiebran por fallos en la planificación, la inversión, el cálculo de esfuerzos invertidos, pero el axioma fundamental es que, en caso de hacerlo todo bien, el «mercado/vida» nos proporcionará efectivamente un rendimiento acorde a nuestro esfuerzo. En caso de que ese desajuste se produzca será necesario dotarnos, pues, de todo un conjunto de técnicas o

mecanismos que permitan revisar nuestros procesos, identificar en qué hemos fallado y entrenar o mejorar aquellas capacidades que han contribuido a ese fracaso. Sin embargo, para ello, es necesario un sujeto permanentemente activo, orientado hacia esas metas proyectivas que siempre prometan un orden de felicidad, de realización. Como vemos, el neoliberalismo despliega un modo de dirigir y gobernar nuestra vida, de valorar nuestras expectativas, de calibrar nuestra felicidad y nuestra satisfacción desde un orden siempre oscilatorio y, a la vez, siempre regulable y reajustable en virtud de ese medio cambiante.

La vida gobernada

La noción de gubernamentalidad que Foucault incorpora en sus análisis a partir del curso de Seguridad, Territorio, Población (2014) responde a la necesidad de analizar cómo y a través de qué mecanismos se ha hecho posible y efectivo ese gobierno de la vida. El viaje retrospectivo emprendido por Foucault en El Gobierno de los vivos (2014) respondería, pues, a esa pregunta. ¿Cómo es posible generar mecanismos y tecnologías que, más allá del control o la obediencia, operen sobre el modo en que los individuos se gobiernan a sí mismos? Siguiendo el hilo de esa pregunta, las investigaciones pronto revelarían cómo podía reseguirse en nuestra cultura un amplio campo de estrategias y tecnologías diseñadas a tal fin. Unas tecnologías en el seno de las cuales se compondría de distintos modos, a lo largo de la historia, la relación entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros. Tal como las define en Historia de la sexualidad (2006b):

Por ellas hay que entender las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no solo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, mortificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo (Foucault, 2006b: 9).

En el seno de esa exploración, Foucault descubriría cómo una de las tecnologías fundamentales en esas tecnologías que articulan el gobierno de sí y de los otros es una verdad que operaría como dimensión moduladora de las propias acciones. Foucault mostraba cómo, en la antigüedad, ese gobierno de la vida se relacionaba con una verdad vinculada a un logos que se postularía como un principio de autolimitación de la misma:

Por el logos, por la razón y la relación con lo verdadero que la gobierna, una vida así se inscribe en el mantenimiento o la reproducción de un orden ontológico; recibe por otra parte el resplandor de una belleza manifiesta a los ojos de quienes pueden contemplarla o conservar su recuerdo (Foucault, 2006: 101).

Frente a esa relación entre vida y verdad que, en la antigüedad, operaba de modo más o menos extático al situar la verdad como una dimensión ontológica respecto a la cual el sujeto debía medirse, el cristianismo desplegaría una relación totalmente distinta al configurar una codificación de la manera de vivir que se apoyaría en una hermenéutica del deseo. Esa nueva tecnología se apoyaría entonces en una verdad que arraigaba en el propio sujeto fruto de todo un conjunto de tecnologías de examen permanente y confesión destinadas a erradicar cualquier deseo impropio de una vida cristiana. A partir de esa mutación fundamental el gobierno de la vida se vería acompañado de todo un conjunto de mecanismos de guía y conducción de la misma a través de la pastoral.

Ese es el marco de prácticas y tecnologías que, tal como había analizado Foucault en los años setenta, serían retomadas por los espacios disciplinarios a partir del siglo

xvii

desplegando todo un conjunto de mecanismos de regulación del tiempo y el espacio de los individuos que habitan esos espacios

junto a mecanismos de observación y regulación de sus conductas en vistas a la organización de esa espacialidad colectiva. Esas tecnologías son las que Foucault situaba en la génesis de la emergencia de las ciencias humanas y que se verían recíprocamente afectadas por el nuevo sujeto que surgiría de las mismas. Como hemos señalado, el sujeto psi opera a partir de una verdad que reinscribe las conductas, afectos y pensamientos de los individuos en el orden médico de lo normal y lo patológico. En el paso de esas formas de existencia cristianas a las formas de existencia modernas desplegadas a partir de todo ese conjunto de tecnologías médicas, pedagógicas o psicológicas se configurará una nueva articulación en esa relación entre el gobierno de sí y de los otros a partir de la codificación de esas formas de vida en torno a la normalización como principio. No se tratará ya de gobernar nuestro deseo como un modo de purificar nuestra alma, sino de gobernar nuestras conductas, pensamientos, emociones, cuerpos o placeres como modo de constituirnos como sujetos normales. Vigilancia, pues, por parte de nosotros mismos y de los otros, de cualquier acto, pensamiento o emoción que se exceda o se desvíe de una normalidad que se despliega tanto a nivel individual como social. Por tanto, como vemos, esa historia del gobierno de sí y de los otros va acompañada de la historia de distintos modos de verdad que articularán ese vínculo con la vida a través de distintas prácticas y tecnologías. Por tanto, trazando un arco de largo alcance, se producirá una mutación fundamental entre aquellas «artes de existencia» desplegadas en la antigüedad y los espacios disciplinarios desplegados en el seno de la gubernamentalidad liberal:

Estas «artes de existencia», estas «técnicas de sí» sin duda han perdido una parte de su importancia y de su autonomía, una vez integradas, con el cristianismo, al ejercicio de un poder pastoral y más tarde a prácticas de tipo educativo, médico o psicológico (Foucault, 2006b:9).

En el curso de Hermenéutica del sujeto (2005) Foucault aludía a ese arco de transformación entre la antigüedad y el mundo contemporáneo invirtiendo la conocida tesis de Heidegger en virtud

de la cual la técnica revelaba la esencia de la metafísica al convertir el mundo en «el correlato de una techné» señalando que, en relación a la vida, se habría producido un movimiento inverso: «dejó de ser el correlato de una techné, para convertirse en la forma de una prueba de sí» (Foucault, 2005: 454). Una prueba de sí en tanto que la vida se constituye como «esa experiencia por medio de la cual nos conocemos, ese ejercicio por medio del cual nos transformamos o nos salvamos» (Foucault, 2005: 454). Esa configuración de la bios como prueba frente a la bios como techné sitúa, pues, el modo diferencial en ese gobierno de la vida opera en relación a la antigüedad.

Por tanto, a la luz de la dimensión introducida por la noción de gubernamentalidad, tanto los análisis en torno a las sociedades disciplinarias como el diagnóstico de la biopolítica desplegados en los análisis de los años setenta cobrarían una dimensión distinta. Tanto la disciplina como la biopolítica pueden inscribirse en esa larga historia que articula los distintos modos en que se establece la relación entre un gobierno de sí y un gobierno de los otros. Desde esa perspectiva, lo que, a nuestro juicio se despliega del curso de El nacimiento de la biopolítica es que también la biopolítica puede situarse como una tecnología de gobierno desplegada sobre esa relación entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros. En virtud de lo analizado, si en el seno de la gubernamentalidad liberal las tecnologías disciplinarias desplegaban ese vínculo a partir de las dimensiones normalizadoras inscritas en el sujeto psi que emerge en el seno de las ciencias humanas, lo propio de la gubernamentalidad neoliberal será el desplazamiento de esas tecnologías hacia un homo economicus que, como veíamos, se concibe como la interfaz que sitúa la relación entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros. Una interfaz que no opera ya a partir de una verdad sobre los individuos inscrita en la escansión entre lo normal y lo patológico sino que, análogamente al mercado, concibe la vida como un medio de «verificación» de las propias conductas, capacidades o recursos. Una vida exitosa es, pues, una vida que a ojos de uno mismo y de los otros, se diferencia de las demás por la maximización del rendimiento obtenido en todos los órdenes posibles: afectivos, sensibles, corporales, conductuales, intelectuales, etc. Máxima capitalización del propio cuerpo como cuerpo erótico y cuerpo saludable, máxima capitalización de los saberes como

conocimientos expertos, máxima capitalización del trabajo como proveedor de un salario, máxima capitalización de los afectos como reconocimiento de nuestra capacidad para despertar amor o deseo.

Vivir críticamente: cómo no ser tan gobernados

Si bien aparentemente los análisis que Foucault efectúa en relación a la estética de la existencia antigua parecen desplazar la tensión política que había caracterizado sus investigaciones de los años setenta, como hemos visto, la continuidad del concepto de gubernamentalidad impide desvincularlo de los análisis anteriores. Ahora bien, en esos análisis, más que la búsqueda de una suerte de nueva estética de la existencia que pueda contraponerse a las formas de gobierno de la vida desplegadas por el liberalismo y el neoliberalismo, lo que está en juego es la búsqueda de una verdad en la que pueda apoyarse la vida frente a esa vida gobernada. En 1978, justo en el momento en que Foucault había empezado a elaborar su tesis en torno a la gubernamentalidad, impartió en la Sociedad Francesa de Filosofía una conferencia titulada «Qué es la crítica» donde trataba de situar la crítica como un ejercicio de respuesta a la gubernamentalización de la vida desplegada en Occidente a partir del siglo

xvi

. Situando la crítica desde la pregunta por cómo no ser tan gobernados, Foucault señalaba que sería necesario concebir la crítica como un «arte», como un «ethos», una «política de la verdad» definida como el «movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar la verdad acerca de sus efectos de poder» (Foucault, 1995:8).

La interrogación de la crítica como forma de vida y el modo en que la verdad opera como límite del ejercicio del poder constituye, en efecto, una pregunta que atraviesan sus últimas investigaciones. ¿Qué verdad oponer a la verdad en que se apoyan esas tecnologías de gobierno de la vida? Esa verdad no puede ser, en ningún caso,

una verdad trascendente o ahistórica, debe ser una verdad que, justamente, se erija desde la crítica de esas formas de gubernamentalidad históricamente situadas. Esa dimensión histórico-crítica de la verdad es la que Foucault trazará a partir de sus análisis de la filosofía cínica en su último curso, El coraje de la verdad (2011). A una estética de la existencia que articulaba el vínculo entre vida y verdad a partir de una vida vivida conforme al logos, conforme a la virtud, vinculada a ciertos principios que orientaría una «ontología del alma» a partir de una relación trascendental, el cinismo le contraponía una estética de la existencia que se apoyaba en una relación histórico-crítica con la verdad que se configura de manera situada. Una verdad que se convierte en un escándalo por el modo en que cuestiona los modos de vida imperantes. Una verdad que no opera desde la perspectiva de la correspondencia ni tampoco de la alétheia, se trata de una verdad que expone esa verdad inscrita en el modo de conducir nuestras vidas que está a la luz de todos al efectuar sobre la misma un ejercicio de crítica. Los análisis que Foucault efectúa en relación a la vida cínica sitúan la relación entre vida y verdad a partir de una verdad que altera y cuestiona esas formas de vida desde la inmanencia de la vida misma al exponer críticamente sus propios principios. Foucault rastrea, a partir de esa articulación entre las formas de existencia y el escándalo de una verdad que confronta los modos y formas de vida históricamente constituidos, una suerte de hilo discontinuo que permitiría mostrar cómo todas las articulaciones entre forma de vida y verdad que atraviesan nuestra historia han sido expuestas a partir de distintas formas de vida: la vida cínica, la vida ascética, la vida revolucionaria o la vida artística (Foucault, 2011: 195-202). Un vínculo entre vida y verdad que arraiga en la crítica de la vida desde la vida misma concebida desde una perspectiva histórica y situada.

Después del recorrido realizado nos gustaría retomar, para finalizar, el texto de «Introducción a una vida no fascista» con que iniciábamos nuestra reflexión. Al leer el Anti-Edipo de Deleuze y Guattari como un libro de ética Foucault lo reinscribía de algún modo dentro de sus propios análisis en torno a las luchas que se despliegan en el seno de las formas de existencia. Desde esa perspectiva, el Anti-Edipo desentrañaba una lucha ante una configuración fascista de la vida situando, frente a categorías como

las de totalización, jerarquización, negatividad o fijación, la fuerza de la multiplicidad, la proliferación, lo positivo y lo nómada a través de la fuerza transformadora del deseo. Pues bien, los análisis que hemos efectuado permiten mostrar cómo la gubernamentalidad neoliberal se configura de modo significativamente distinto a esas configuraciones fascistas. El neoliberalismo no opera desde una perspectiva de la totalización sino desde una nivelación permanente de las múltiples dimensiones que configuran nuestras vidas constituyendo la vida como un espacio de «verificación de sí»; no opera desde la jerarquización sino desde una «valorización de sí» constante y oscilatoria de nuestras competencias, capacidades, cuerpos y afectos; no opera desde la negatividad, sino desde la disposición de una proyección continua que requiere una dinamización constante; no opera desde la fijación, sino desde la reactividad y adaptación permanente a un medio cambiante.

El neoliberalismo no requiere de una exégesis de nosotros mismos ni de una analítica de nosotros mismos, requiere de una vida concebida como un espacio de «verificación de sí» que nos devolverá una verdad sobre quienes somos en virtud de nuestro éxito y nuestros logros, opera desde una proyección constante de nosotros mismos que nos insta a buscar el máximo rendimiento a nuestro tiempo concebido como un recurso limitado, un ejercicio de nuestras capacidades, habilidades, cuerpos y relaciones caracterizados como un capital cuantificable. Una economía de la vida donde vivir se convierte en el arte de su máximo aprovechamiento no en términos de experiencia sino de optimización constante de nosotros mismos en base a un cálculo del rédito que nos reporta cada aprendizaje, cada afecto, cada amistad, cada actividad.

Por tanto, si Foucault finalizaba su prólogo al Anti-Edipo como un «arte de vivir contrario a todas las formas del fascismo» a partir de «un cierto número de principios esenciales» que permitirían leerlo como un «manual, o guía de la vida cotidiana» (Foucault, 1977: 3) si tuviésemos que leer Historia de la sexualidad del mismo modo, quizás podríamos parafrasear los principios enunciados por Foucault de este modo:

—Libera la acción política de toda cantinela de la gestión eficaz y

eficiente.

—Desarrolla la acción, el pensamiento y las experiencias por experimentación y exploración, y no por rendimiento u optimización.

—Deja de creer en las categorías de la positividad y la motivación permanente que el pensamiento neoliberal ha sacralizado durante tanto tiempo como una forma del poder y un acceso a la realidad. Prefiere lo inconmensurable, lo incalculable, lo impredecible. Cree que lo que es productivo no es lo resolutivo sino lo transformador.

—No pienses que hay que estar siempre contento para luchar, aquello contra lo que uno está luchando es siempre abominable. Es la conexión de la crítica con la realidad (y no su retirada hacia formas de proyecto) lo que posee fuerza revolucionaria.

—No utilices el pensamiento para fundamentar una práctica política en la posibilidad; ni utilices la acción política para desacreditar, como mera inviabilidad, una línea de pensamiento. Utiliza la práctica política como espacio de experimentación que prefigura otras formas de vida y el malestar como indicador de los dominios que requieren la intervención de la acción política.

—No le demandes a la política que restituya el «valor» del hombre tal como lo ha definido la economía. La vida neoliberal es producto de un modo de gobierno. Lo que hace falta es co-existir por medio de la generación de formas de vida que sostengan colectivamente nuestra vulnerabilidad. El grupo no debe ser un lazo orgánico que una individuos jerarquizados, sino un constante generación de formas múltiples de co-existencia.

—No te enamores del éxito.

Bibliografía

BECKER, Gary S. (1976): The Economic Approach to Human Behavior. Chicago: The University of Chicago Press.

—(1993): «The Economic Way of Looking at Life», en Coase-Sandor Institute for Law & Economics Working Paper, nº 12. [Recuperado de: http://latlibre.org/wp-content/uploads/2019/02/The-Economic-Way-of-Looking-at-Life.pdf]

F

oucault

, Michel (1977): «Una introducción a la vida no fascista». [Recuperado de: http://revistas.unla.edu.ar/epistemologia/article/download/550/587]

—(1995): «¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]», en Daimon, nº 11, pp. 5-26.

—(2010): Historia de la locura en la época clásica, 2 vols. México D.F: Fondo de Cultura Económica.

—(2008): Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión. Madrid: Siglo Veintiuno.

—(2006a): Historia de la Sexualidad. Vol. 1: La Voluntad de saber. Madrid: Siglo Veintiuno.

—(2006b): Historia de la sexualidad. Vol. 2: El uso de los placeres. Madrid: Siglo Veintiuno.

—(2006c): Historia de la sexualidad. Vol. 3: La inquietud de sí. Madrid: Siglo Veintiuno.

—(2006d): Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978). Buenos Aires: FCE.

—(2007): Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979). Buenos Aires: FCE.

—(2014): El gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980). Buenos Aires: FCE.

—(2005): Hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1981-1982). Madrid: Akal.

—(2009): El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983). Buenos Aires: FCE.

—(2011): El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984). Buenos Aires: FCE.

Información sobre los autores y autoras

Jorge Álvarez Yágüez. Doctor en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y catedrático de instituto. Es autor de Política y República, Aristóteles y Maquiavelo (2012), Michel Foucault: Poder, verdad y subjetividad (1995), El último Foucault (2013), Individuo, libertad y comunidad (2000), editor de Michel Foucault, La ética del pensamiento (2015), Michel Foucault, Historia política de la verdad (2016), Michel Foucault, La parresía (2017) y coeditor de La convivencia plural: Derechos y políticas de justicia (2009); colabora con diversas revistas como Claves, Isegoría y Revista Internacional de Filosofía Política.

Germán Cano. Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente es Profesor Titular en la UCM. Colabora con artículos y suplementos culturales en distintos periódicos nacionales. Es autor de: Transición Nietzsche (Pre-Textos, 2020); Del desencanto al populismo (Ned Ediciones, 2017), junto a Jorge Alemán; Fuerzas de flaqueza: nuevas gramáticas políticas, del 15M a Podemos (Catarata, 2015); Adoquines bajo la playa. Escenografías biopolíticas del 68 (Editorial Grama, 2011); Hacer morir, dejar vivir. Biopolítica y capitalismo (La Catarata, 2010); Nietzsche y la crítica de la modernidad (Biblioteca Nueva, 2001) y Como un ángel frío (Pre-Textos, 2000).

Rodrigo Castro Orellana. Doctor en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y profesor titular del Departamento de Filosofía y Sociedad de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Autor de Foucault y el Cuidado de la Libertad: Ética para un Rostro de Arena (2008), y de numerosas publicaciones en revistas nacionales e

internacionales. Ha editado Poshegemonía. El final de un paradigma de la filosofía política en América Latina (2015); Foucault y la historia de la filosofía (2018), junto a José Luis Villacañas; La actualidad de Michel Foucault (2016), junto a Adán Salinas; Foucault Desconocido (2011), junto Joaquín Fortanet y La Irrupción del Devenir. Mayo del 68 y la historia del tiempo presente (2009), junto a Martín Ríos. Fundador y Director Ejecutivo de la Red Iberoamericana Foucault. Director de Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos y miembro del equipo editor de Foucault Studies.

Emmanuel Chamorro. Profesor en la Universidad de Sevilla e Investigador en el departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid. Ha sido investigador visitante en la universidad de Harvard en 2018 y 2019. Su trabajo está centrado en el campo de la filosofía política contemporánea con especial atención a la obra de Michel Foucault y su análisis del neoliberalismo. Además se ha ocupado del estudio de los movimientos sociales, especialmente de Mayo del 68 y del conocido como «15M». Ha coordinado la obra Archivo 15M Granada (2016) y editado los volúmenes colectivos Fue solo un comienzo. Pensar el 68 hoy (Dado, 2018) y Michel Foucault y los sistemas de pensamiento: una mirada histórica (CENALTES, 2017). Entre sus artículos destacan: «Disciplina y capitalismo en la genealogía foucaultiana de la modernidad (1973-1975)», «Multitud y resistencia. Repensar con Foucault y Negri la crítica al neoliberalismo», «Un diálogo entre Marx y Foucault. Entrevista a Antonio Negri», o la traducción del texto inédito de Michel Foucault «La literatura y la locura». Es editor de Dorsal. Revista de estudios foucaultianos y Secrtetario Ejecutivo de la Red Iberoamericana Foucault.

Ernani Chaves. Doctor en Filosofía por la Universidad de São Paulo, Brasil. Realizó estancias posdoctorales en la Universidad Técnica de Berlín y en la Universidad de Weimar. Actualmente es profesor titular de la Facultad de Filosofía de la

Universidad Federal de Pará en Brasil. Es autor de los libros Foucault e a Psicanálise (1988) y Foucault e a verdade cínica (2013) y a su vez ha publicado diversos artículos en revistas internacionales como «Ursprung, Entsthegung, Herkunft: sur la genese de «Nietzsche, la genéalogie, l'histoire» (2015) y nacionales como «Corações a un: coragem da verdade, arte moderna e cinismo em Baudelaire, segundo Foucault (2012) y «Exercícios ascéticos e práticas pedagógias: por uma genealogía do poder disciplinar» (2010). Es también traductor de Nietzsche, Freud y Benjamin.

Sandro Chignola. Catedrático de Filosofía Política en el Departamento de Filosofía, Sociología, Pedagogía y Psicología Aplicada de la Universidad de Padua, Italia. Ha publicado, en italiano, francés, inglés, alemán y español cerca de un centenar de artículos. Ha impartido conferencias en diversas universidades europeas, en los EEUU y en América Latina. Es autor, entre otros libros, de: Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società (2004); Storia dei concetti e filosofia politica (2009, con G. Duso) [traducido al castellano] ; Il tempo rovresciato. La restaurazione e il governo della democrazia (2011); Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia (2014) [traducido al castellano] ; Da dentro. Biopolitica, bioeconomia, italian theory (2018); Diritto vivente. Ravaisson, Tarde, Hauriou (2020). Asimismo ha sido editor de: Il diritto del comune. Crisi della sovranit à, propriet à e nuovi poteri costituenti (2012); La forza del vero. Un seminario sui. Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1981-1984) (2013, con P. Cesaroni).

Alberto Coronel. Investigador predoctoral y docente en formación con un contrato de Formación de Profesorado Universitario en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Tras su vinculación con el proyecto: «Biblioteca Saavedra Fajardo (V): populismo vs. Republicanismo. El reto político de la segunda globalización» (FFI2016-75978-R). Ha dedicado la mayor parte de su actividad

investigadora a la biopolítica y la ecología política en el neoliberalismo. Miembro de la Red Iberoamericana Foucault y autor de diversos trabajos como «La inmunología política masculina. El "populismo de derechas" y la fobia a la penetración», Daimon, Revista Internacional de Filosofía (2019) y «La biopolítica extendida: Foucault, Canguilhem y la fisiología política del liberalismo», Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos (2020).

Verónica Gago. Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Profesora en la Universidad Nacional de San Martín, en la Universidad de Buenos Aires e investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Autora de los libros La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular (2014) y La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo (2019).

Ester Jordana LLuch. Actualmente es profesora en el Grado de Artes y Diseño de la Escuela Massana, Centro de Arte y Diseño (UAB) y en el Máster Filosofía para los retos contemporáneos (UOC). Licenciada en Psicología (2001) y en Filosofía (2008) y Doctora en Filosofía (2017). Su campo de investigación gira en torno a los vínculos entre política, estética y pensamiento crítico contemporáneo desde la pregunta por su carácter transformador. Es autora del libro Michel Foucault: Biopolítica i Governamentalitat. Barcelona: Gedisa, 2019. Forma parte de la Red Iberoamericana Foucault.

Daniele Lorenzini. Doctor en filosofía por la Universidad de París-Est y la Universidad La Sapienza de Roma. Se le ha otorgado una beca de estancia postdoctoral en la Universidad de Columbia y la Universiad de París 1 Panthéon-Sorbonne. Actualmente es Assistant Professor of Philosophy en la Universidad de Warwick. Además, se ha desempeñado como profesor de Filosofía en la Universidad de París-Est Créteil. Es

fundador y editor de la revista Materiali Foucaultiani. Autor de Jacques Maritain e i diritti umani. Fra totalitarismo, antisemitismo e democrazia. 1936-1951 (2012), Éthique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire (2015) y La force du vrai. De Foucault à Austin (2017); y es editor de trabajos inéditos de Foucault como L'origine de l'herméneutique de soi(2013),Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi (2015),Discours et vérité précédé de La parrêsia(2016) etDire vrai sur soi-même(2017)

Johanna Oksala. Ha trabajado en el campo de la filosofía política, la filosofía feminista, la filosofía medioambiental, Foucault y la fenomenología. Actualmente es Profesora de Filosofía Arthur J. Schmitt en la Universidad de Loyola en Chicago, Estados Unidos. Está afiliada a la Universidad de Helsinki como Docente en Filosofía Teórica en el Departamento de Filosofía, Historia, Cultura y Arte. Ha publicado cinco monografías y más de cincuenta artículos de revistas y capítulos de libros en sus áreas de especialización. https:// johannaoksala.wordpress.com/

Sverre Raffnsøe. Doctor en filosofía y profesor de filosofía en el Departamento de Gestión, Política y Filosofía de la Copenhagen Business School. Es redactor jefe de Foucault Studies y director de investigación de The Human Turn (HUMAN) y Management of Self-Management, programas de investigación financiados por Velux Fonden. Además de Foucault: Studienhandbuch (Fink Verlag, 2010), Foucault: A comprehensive Introduction (Palgrave, 2012), Nietzsches "Genealogie der Moral" (Fink Verlag, 2007) y Coexistence without Common Sense, Vol. I-III (tesis doctoral, 2002), es autor de libros y artículos sobre estética filosófica, filosofía de la gestión, filosofía social y filosofía contemporánea francesa y alemana.

Antonio Rivera García. Doctor en Filosofía por la Universidad

de Murcia. Actualmente se desempeña como profesor titular del Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid. Autor de numerosos libros entre los que se cuentan La política del cielo. Clericalismo jesuita y Estado moderno (1999), Republicanismo calvinista (1999) Reacción y revolución en la España liberal (2006), El dios de los tiranos. Un recorrido por los fundamentos teóricos del absolutismo, la contrarrevolución y el totalitarismo (2007) y La crueldad de las imágenes. Estética y política del cine (2021).

Adán Salinas Araya. Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor titular de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano en Santiago de Chile. Actualmente dirige el Doctorado de Estudios Transdisciplinares Latinoamericanos en esa casa de estudios y es Investigador Responsable del proyecto «La formación del consentimiento político en el enfoque biopolítico-gubernamental latinoamericano» FONDECYT 11201239. Autor del libro La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones (2014). Editor de HYBRIS. Revista de Filosofía.

Francisco Vázquez García. Catedrático de Filosofía de la Universidad de Cádiz. Ha realizado estancias de investigación en París (Centre Michel Foucault, Centre de Recherches Historiques de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales) y Río de Jainero (Instituto de Medicina Social UERJ). Es especialista en filosofía contemporánea francesa y española, así como en historia de la sexualidad. Ha publicado variedad de libros y artículos en revistas internacionales. Entre sus obras podemos destacar: Foucault y los historiadores: Análisis de una coexistencia intelectual (1987), Bourdieu. La sociología como crítica de la razón (2002), El nacimiento de la biopolítica en España (1600-1940) (2009), La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990), Hermaphroditism. Medical Science and Sexual Identity in Spain (1850-1960) (2013), Hijos de Dionisos. Sociogénesis de una vanguardia nietzscheana (2014), Georges Canguilhem.

Vitalismo y ciencias humanas (Editorial UCA, 2018), Pater infamis. genealogía del cura pederasta en España (1880-1912) (2020).

José Luis Villacañas. Catedrático de filosofía, Director del Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid y Director de la Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico. Autor de numerosos libros, entre los que pueden destacarse Los latidos de la ciudad. Una introducción a la filosofía y al mundo actual (2003), La formación de los reinos hispánicos (2006), ¿Qué imperio? Un ensayo polémico sobre Carlos V y la España Imperial (2007), Poder y Conflicto: ensayos sobre Carl Schmitt (2008), La monarquía hispánica (2008), Dificultades con la ilustración. Variaciones sobre temas kantianos (2013), Historia del poder político en España (2014), Populismo (2015), Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana (2016), Freud lee el Quijote (2017), La inteligencia hispana (Ideas en el tiempo). Vol. 1: El cosmos fallido de los Godos (2017) e Imperiofilia y el populismo nacional-católico : Otra historia del imperio español(2019).

Daniel Zamora. Profesor de sociología de la Université Libre de Bruxelles, se ha especializado en la historia de la cuestión social. Ha publicado con Mitchell Dean The Last Man Takes LSD. Foucault and the End of Revolution (Verso, 2021).